ESPACIOS DEL SABER 36



PAIDÓS

Martin Jay

Campos de fuerza

Entre la historia intelectual y la crítica cultural

Espacios del Saber

1. Paul Virilio, *Un paisaje de acontecimientos.*
2. Jacques Derrida, *Resistencias del psicoanálisis.*
3. Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo.*
4. Simon Critchley y otros, *Desconstrucción y pragmatismo.*
5. Catherine Millot, *Gide-Genet-Mishima.*
6. Fredric Jameson y Slavoj Žižek (prólogo de E. Grüner), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.*
7. Nicolás Casullo, *Modernidad y cultura crítica.*
8. Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen.*
9. Élisabeth Roudinesco y otros, *Pensar la locura.*
10. Valentin N. Voloshinov, *Freudismo.*
11. Corinne Enaudeau, *La paradoja de la representación.*
12. Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo.*
13. Jacques Derrida, *La verdad en pintura.*
14. Gregorio Kaminsky, *Escrituras interferidas.*
15. W. Rowe, A. Louis y C. Canaparo (comps.), *Jorge Luis Borges: Intervenciones sobre pensamiento y literatura.*
16. Raymond Williams (prólogo de B. Sarlo), *El campo y la ciudad.*
17. Massimo Cacciari, *El dios que baila.*
18. L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger y los modernos.*
19. Michel Maffesoli, *El instante eterno.*
20. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto.*
21. Alain Minc, *www.capitalismo.net.*
22. Andrea Giunta, *Vanguardia, internacionalismo y política.*
23. Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis.*
24. José T. Martínez (comp.), *Observatorio siglo XXI.*
25. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias.*
26. Paul Virilio, *El procedimiento silencio.*
27. Michel Onfray, *Cinismos.*
28. Alain Finkielkraut, *Una voz viene de la otra orilla.*
29. Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce.*
30. Ignacio Lewkowicz, *Sucesos argentinos. Cacerolazo y subjetividad postestatal.*
31. Ricardo Forster, *Crítica y sospecha.*
32. David Oubiña, *Jean-Luc Godard: el pensamiento del cine.*
33. Martin Jay, *Campos de fuerza.*

Martin Jay

1944-

Campos de fuerza

Entre la historia intelectual y la crítica cultural

Traducción de Alcira Bixio


PAIDÓS
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique*

Routledge, Nueva York, 1993

306 Jay, Martin
JAY
Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural. – 1ª ed. – Buenos Aires: Paidós, 2003
352 p. : 21x13 cm.- (Espacios del saber)

Traducción de Alcira Bixio

ISBN 950-12-6536-6

I. Título - 1. Crítica Cultural

Cubierta de Gustavo Macri

Traducción de Alcira Bixio

1ª edición, 2003

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar

Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí, 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México DF

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso y editado en la Argentina. Printed in Argentina.

Impreso en Gráfica MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, en julio de 2003

Tirada: 2000 ejemplares

ISBN 950-12-6536-6

Índice

A la memoria de Eugene Lunn (1941-1990),
quien siempre estará en la flor de la vida.

Agradecimientos

En las siguientes páginas pueden hallarse las huellas digitales de muchas personas, pues las primeras encarnaciones de estos ensayos pasaron por una serie de manos solícitas. Permítaseme reconocer con gratitud a los amigos que provocaron, alentaron, criticaron y ocasionalmente objetaron uno o más de los ensayos de esta colección y sin embargo siempre, de algún modo, se las arreglaron para mejorarlos: Svetlana Alpers, Andrew Arato, Thomas Bender, Robert Boyers, Victor Brombert, John Burnheim, Richard Buxbaum, Stefan Collini, Aleš Erjavec, Ferenc Fehér, John Forrester, Hal Foster, Jonathan Friedman, Anthony Giddens, Geoffrey Galt Harpham, Paul Hernadi, Denis Hollier, Axel Honneth, Prafulla Kar, Rosalind Krauss, Martin Kreiswirth, José Lambert, Scott Lash, Charles Lemert, David Lindenfeld, David Lloyd, Slavomir Magala, J. Hillis Miller, Vincent Pecora, Mark Poster, Paul Rabinow, Michael Rosen, Michael Roth, Elaine Showalter, Peter Steiner, Mark Kline Taylor y Richard Wolin. Como siempre, Leo Lowenthal y mi esposa, Catherine Gallagher, dieron generosa rienda suelta a sus formidables aptitudes críticas al evaluar cada texto. También debo agradecer a mis hijas, Shana Gallagher y Rebecca Jay, por mantener un permanente chisporroteo de energía en nuestro campo de fuerzas doméstico.

Asimismo debo dar las gracias a William P. Germano, quien acaba de editar por tercera vez una colección de mis trabajos y, con la práctica, lo hace cada vez mejor. También quiero agradecer la corrección editorial de Laurie McGee y el trabajo de

Veselin Scekic, quien preparó el índice. Vaya además mi reconocimiento a las publicaciones donde aparecieron inicialmente algunos de estos ensayos y a las editoriales en cuyas colecciones vieron por primera vez la luz algunos otros, no sólo por publicarlos, sino también por permitir su reedición: *The Cambridge Review* (capítulo 3), *Cultural Critique* (capítulo 6), *Poetics Today* (capítulo 8), *Strategies* (capítulo 12), *Filosofski Vestinik* (capítulo 11), *Journal of Contemporary Thought* (capítulo 8), *Indian Journal of American Studies* (capítulo 10), Oxford University Press (capítulo 1), Suhrkamp Verlag (capítulo 2), MIT Press (capítulo 2), Duke University Press (capítulo 8), Bay Press (capítulo 9), Sage Publications (capítulo 10), Basil Blackwell (capítulo 9), Francke Verlag (capítulo 12), Slovensko Druš̌tvo za Estetiko (capítulo 3) y la University of Michigan Press (capítulo 13).

Finalmente, quiero agradecer el apoyo y el estímulo permanentes que durante muchos años me brindó el amigo a cuya memoria está dedicado este volumen, Eugene Lunn. Comenzamos prácticamente al mismo tiempo nuestras carreras de profesores de la historia intelectual europea en la Universidad de California, él en la sede de Davis y yo en la de Berkeley. Nuestro continuo intercambio sobre cuestiones de interés mutuo –que terminó prematuramente a causa del cáncer contra el que Eugene luchó tan valerosamente– fue uno de los placeres intelectuales y personales de mi vida. Espero que una parte de su espíritu pueda vislumbrarse en estos ensayos y, en realidad, en todo trabajo que mi buena fortuna me permita completar en los años por venir.

Introducción

Walter Benjamin sostuvo una vez que "Toda circunstancia histórica presentada dialécticamente se polariza y se transforma en un campo de fuerza (*Kraftfeld*) en el cual se representa el conflicto entre la prehistoria y la posthistoria".[1] Si podemos construir la relación entre el pasado y el presente como un campo semejante de energías en conflicto, toda rendición masiva, empática, ante el pasado "tal como en realidad fue" resulta tan problemática como la imposición indiscriminada de construcciones presentes a un pasado moldeable y vulnerable. Para Benjamin, el pasado no es algo que está "allí" para ser descubierto, ni algo que está "aquí" para ser inventado. Sin embargo, la negociación entre ambas posiciones es más que la armoniosa "fusión de horizontes" que podría suponer una historiografía inspirada por, digamos, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer e, incluso, más que esa interacción "dialógica" que nos ha recomendado recientemente Dominick LaCapra.[2] Tal negociación exige, en cambio, que estemos dispuestos a intervenir, tanto destructiva

1. Walter Benjamin, "N [Re the Theory of knowledge, theory of practice]", en *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*, comp. de Gary Smith, Chicago, 1989, pág. 60.

2. Véase, por ejemplo, de Dominick LaCapra, "Canons and their discontents", *Intellectual History Newsletter*, 13, 1991, donde también invoca a Benjamin como un crítico de la reconstrucción contextualista. Sobre el tema del diálogo en general, véase Tullio Maranhão (comp.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, 1990.

como constructivamente, para hacer saltar en mil pedazos el saber recibido y para reconfigurar de maneras novedosas y llamativas los escombros resultantes.

La notable aplicación que el mismo Benjamin hace de estos principios –y cuyo mejor ejemplo se advierte en su trabajo inconcluso *La obra de los pasajes*– no es fácil de imitar.[3] El proyecto político redentor que él emprendió heroicamente –aunque con creciente desesperanza– ya no puede generar mucho entusiasmo. Su pretensión de que "lo importante para el dialéctico es tener el viento de la historia en sus velas",[4] en realidad sólo puede evocar desconcierto en una época en la que el viento ha sido eliminado no sólo de las narrativas marxistas de la historia del mundo sino también de la idea misma de narrativa rectora. Su incitación a demoler la continuidad reificada de la historia, tal como normalmente se la escribe, parece recibir una respetuosa atención en un tiempo en que la obra de Foucault y otros críticos franceses de la narrativa sin fisuras ha llegado a ejercer gran influencia. Pero el consecuente llamado que hace Benjamin a favor de una versión nueva, auténticamente "mesiánica", de la historia universal ha tenido mucho menos éxito.

Sin embargo, aun cuando el impulso redentor presente en la idea de campos de fuerza históricos ya no inspire gran confianza,[5] la idea general de Benjamin sobre la tensa interacción existente entre el pasado y el presente aún debe imponer respeto. Y también debería imponerlo el sugestivo uso de la metáfora de campo de fuerzas que hace Theodor Adorno, quien la empleó frecuentemente, junto con la imagen benjaminiana asociada a ella de constelación, para sugerir una yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes, un interjuego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente.[6]

3. Sobre un osado intento de hacerlo, véanse las secciones finales de Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, Massachusetts, 1989. [Ed.cast.: *Dialéctica de la mirada*, Madrid, Visor, 1996.]

4. Benjamin, ob. cit., págs. 63-64.

5. Sobre un análisis, véase el breve ensayo en mi *Fin-de-Siecle Socialism and Other Essays*, Nueva York, 1988 [Ed. cast.: *Socialismo fin-de-siecle*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.]

6. Sobre un análisis de esta cuestión en su obra, véase mi *Adorno*, Cambridge, Massachusetts, 1984, págs. 14-15. [Ed. cast.: *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988.]

En un momento en que gran parte de los teóricos de la cultura y los filósofos desconfían cada vez más de los sistemas totalizadores y de los discursos fundacionales, no sorprende pues ver que recientemente Richard Bernstein reconoció en *The New Constellation* que estas metáforas son "extremadamente fértiles [...] para 'comprender' la situación 'moderna/posmoderna'".[7]

Aunque sería una exageración declarar que la noción de campos de fuerza impregna del mismo modo los ensayos reunidos en este libro, su presencia puede discernirse de manera explícita o implícita virtualmente en todos ellos. En realidad, durante varios años titulé la columna semestral que escribo para *Salmagundi* "Force Fields", lo cual indica que aún antes de que concibiera esta colección, el concepto estaba ya tácitamente en la base de gran parte de mi obra, al menos como un ideal rector. La noción de campos de fuerza apareció por primera vez en un ensayo publicado en 1981[8] y luego constituyó el *tropo* principal de la monografía sobre Adorno que escribí en 1984.

De manera más general, yo sostendría que un modo provechoso de entender la disciplina en la cual me formé originalmente, la historia intelectual, es considerarla un campo de fuerza de diferentes impulsos. Juzgada a menudo como un híbrido entre la filosofía, la historia de los intelectuales y sus instituciones y la historia cultural en un sentido amplio, la historia intelectual ha sido acusada de no cumplir bien ninguna de las tareas de esas disciplinas. Su modo de manipular las ideas rara vez es lo suficientemente riguroso para el filósofo profesional; la atención que presta al contexto con frecuencia es demasiado superficial para satisfacer a los sociólogos del conocimiento, y el persistente interés que manifiesta por la cultura de elite ofende las sensibilidades antijerárquicas de muchos historiadores de la cultura. Y aun cuando ofrezca una reconstrucción muy útil de los orígenes y el desarrollo de problemas teoréticos actuales, a veces se la acusa de no contribuir a las soluciones de tales problemas, o

7. Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical/Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, 1991, pág. 9.

8. Martin Jay, "Positive and negative totalities: implicit tensions in critical theory's vision of interdisciplinary research", reeditado en *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, 1985.

dicho de otro modo, de poner a hervir la olla sin cocer bien ninguno de los ingredientes.

Sin embargo, bien podría ser una fuerza oculta de la historia intelectual el hecho de que ésta opere en la cambiante intersección de diferentes discursos a menudo en conflicto. Consciente de la deuda que el pensamiento actual tiene con el pasado, la historia intelectual elude la falacia de pensar que la originalidad es siempre una virtud evidente por sí misma. Antes que desmerecer el "mero" comentario y considerarlo inferior a la innovación creadora, esta disciplina reconoce el impacto aún poderoso que ejercen las ideas del pasado en nuevas e inesperadas constelaciones con otras procedentes de diferentes contextos. En inevitable sintonía con las tendencias intelectuales recientes, desconfía de los enfoques históricos que fingen indiferencia ante las disputas teoréticas actuales. Por el contrario, los historiadores intelectuales frecuentemente se sienten impulsados a incorporar algunos logros de los desarrollos recientes en su intento por recrear el pasado. La variada recepción de las ideas –la enmarañada madeja de las lecturas y las apropiaciones erróneas que caracterizan la circulación de cualquier idea o creación cultural que merezca ser estudiada– inevitablemente incluye aquellas que dominan la época misma que le toca vivir al historiador. En esencia, la historia intelectual puede entenderse a su vez como el producto de un campo de fuerza de impulsos que con frecuencia están en conflicto y que la atraen hacia un lado o hacia otro y plantean más interrogantes de los que esta disciplina puede responder. Antes que situarse como el observador distante de un campo cultural o discursivo, el estudioso de la historia intelectual debe pues conceptualizar su propio punto de vista ventajoso como un campo en juego.[9]

En términos más sustanciales, los siguientes ensayos a menudo dejan traslucir un origen que está en la intersección de varios

9. Es por ello que prefiero distanciarme un poco del uso que algunos historiadores les han atribuido a las sugestivas ideas de Pierre Bourdieu sobre los campos intelectuales. Véase mi "Fieldwork and theorizing in intellectual history: a replay to Fritz Ringer", *Theory and Society*, 19, 3, junio de 1990, así como el original artículo de Ringer (que volvió a aparecer como la introducción de *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, 1992, y su respuesta en ese mismo número).

proyectos más amplios en cuyos márgenes emergen. Habiendo escrito una cantidad de estudios sobre el marxismo occidental, la mayor parte de ellos particularmente sobre la Escuela de Frankfurt, inevitablemente absorbí algunas de las lecciones de esa tradición tan discutida (como queda demostrado, por ejemplo, por la evocación de Benjamin y de Adorno que acabo de hacer). Como una de las fuerzas que me atraen insistentemente hacia su órbita gravitacional, el marxismo occidental se manifiesta de manera más evidente en los ensayos sobre la obra de figuras tales como Jürgen Habermas o Agnes Heller. Pero también puede percibirse en varios momentos de otros ensayos en los que se abordan cuestiones relacionadas con la ideología y la legitimación o donde se plantea la irritante cuestión de la relación entre la política y la estética.

Otra poderosa fuerza, en una dirección diferente, deriva de mi ulterior inmersión en el pensamiento francés reciente que ha llegado a instalarse con tanta insistencia en los debates actuales de la esfera académica norteamericana. Aunque de una atracción menos potente que la de la fuerza señalada anteriormente en mi campo, el postestructuralismo en sus diversas formas inevitablemente influyó tanto en mi elección de los temas como en la manera de enfocarlos. De ahí que nombres tales como los de Bataille, Foucault, Kristeva, De Man y Derrida aparezcan en muchos de estos ensayos, como algo más que el blanco de una indignada crítica habermasiana de sus pecados putativos. Sin querer minimizar las diferencias que hay entre ellos ni pretender que sea posible establecer una amable armonía, yo propondría un intercambio productivo entre estos dos impulsos en lugar de tener que decidir por uno o por el otro. Diríamos que la imaginación dialéctica tiene algo que aprender de lo que podría llamarse la imaginación diacrítica y viceversa.

Una fuerza aún más complicada manifiesta en muchos de los siguientes trabajos refleja el proyecto que estoy completando ahora sobre el tema de la visión en el pensamiento francés del siglo XX. En este caso emergen a la superficie cuestiones muy distintas de las que plantean los discursos políticos y filosóficos tradicionales, cuestiones relacionadas con la cultura de los sentidos y las metáforas de la percepción. Aunque mi interés principal se concentró en las consideraciones discursivas de lo que puede llamarse el

"ocularcentrismo", también me sentí intrigado por la variedad de prácticas visuales o, para tomar prestada la expresión de Christian Metz, los "regímenes escópicos". En realidad, me llamó inevitablemente la atención la interacción entre discurso y práctica. La investigación realizada en este terreno me reveló hasta qué punto nuestro universo actual de discurso, en alto grado inspirado por la generalizada sospecha sobre la mirada que predomina en Francia y en otras partes, influyó en nuestra reconstrucción histórica de prácticas visuales previas y en realidad en nuestra interpretación de la visión como tal. Varios de los siguientes ensayos descubren las implicaciones de esta "percepción", destacando frecuentemente el efecto que también produjo en algunas cuestiones de teoría social y política.

También deberíamos reconocer que los campos de fuerza que generan ensayos tan dispares están eventualmente construidos por las inesperadas intersecciones entre las obsesiones propias del autor y las de otros especialistas. Con esto quiero decir que habría sido imposible completar un volumen como éste sin las oportunidades que me brindaron las invitaciones profesionales de rutina a escribir para alguna conferencia, para volúmenes especiales de algunas publicaciones, para *Festschriften* [ediciones aniversario] y otras ocasiones semejantes, que generan lo que a veces pueden parecer distracciones del "gran libro", pero que conviene interpretar como saludables incentivos para extenderse más allá de sus confines. Por todo ello, y no sólo para manifestar mi gratitud por las invitaciones que dieron origen a muchos de ellos, creo que se justifica dar alguna explicación sobre la procedencia de cada ensayo.

"Fugas urbanas: el Instituto de Investigación Social entre Frankfurt y Nueva York" fue compuesto en 1986 para una conferencia sobre "La universidad y la ciudad".[10] Esta invitación no

10. Las actas de la conferencia, que tuvo lugar en la Universidad de Nueva York, se publicaron en Thomas Bender (comp.), *The University and the City: From Medieval Origins to the Present*, Oxford, 1988. La conferencia fue tan estimulante que Jordi Llovet, de la Universidad de Barcelona, ¡hizo los arreglos necesarios para reproducirla casi enteramente en Cataluña dos años después! Mi ensayo también apareció en las actas de otra conferencia organizada en Rotterdam en 1988, Elgeldor Gastellarse, S. Magala y O. Preuss (comps.), *Critical Theory Today: The Frankfurt School: How Relevant Is It Today?*, La Haya, 1990.

solamente me tentó a volver a ocuparme de la Escuela de Frankfurt, sino que además me permitió aplicar el modelo de análisis de campo de fuerzas, que yo ya había puesto a prueba en mi breve libro sobre Adorno, a la historia de la teoría crítica en su conjunto. "El debate sobre la contradicción performativa: Habermas *versus* los postestructuralistas", el otro ensayo de esta colección que refleja directamente mi interés temprano en la teoría crítica, surgió de una invitación que se me hizo a sumar mi contribución a una *Festschrift* para honrar a Jürgen Habermas en ocasión de su sexagésimo aniversario en 1989.[11] En este caso, procuré destacar una dimensión central, aunque hasta entonces no señalada, del extendido conflicto entre Habermas y sus críticos postestructuralistas: la viabilidad de un concepto de contradicción, redescripto en términos de la teoría de los actos de habla, para la crítica social.

"Moral de la genealogía o ¿hay una ética postestructuralista?" de algún modo colocó a Habermas y a sus enemigos de orientación francesa en una posición menos antagónica. En esta ocasión el terreno fue la teoría ética, que gozó de un renovado interés entre los críticos culturales en un momento en el que la retórica más directamente política de la década de 1960 había enmudecido. Originalmente proyectado como una modesta columna de *Salmagundi*, el ensayo fue extendiéndose excesivamente y requirió demasiadas notas al pie para cumplir con aquel propósito. En cambio, pude enviarlo a la Sociedad Eslovena de Estética de Liubliana en ocasión de una conferencia sobre "El sujeto en el posmodernismo", realizada en 1989.[12] En este ensayo intenté defender el valor de las intuiciones éticas postestructuralistas, al tiempo que procuraba ordenar los argumentos habermasianos para compensar sus limitaciones.

El ensayo siguiente, "La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y Georges Bataille", combinó dos

11. Axel Honneth y otros (comps.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1989; traducido al inglés como *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, 1992.

12. Fue publicado en el volumen I de las actas de la conferencia, *The Subject in Postmodernism*, comp. de Ales Erjavec, Liubliana, 1989, y en forma algo abreviada en *The Cambridge Review* 110, junio de 1989, gracias a Ruth Morse y Stefan Collini.

intereses de larga data. Yo ya había escrito sobre Schmitt en el contexto de un intercambio polémico sobre la supuesta influencia que él había ejercido en la Escuela de Frankfurt[13] y estaba preparando un capítulo .sobre Bataille para mi estudio de las actitudes francesas respecto de la visión.[14] Aunque me oponía profundamente a muchos aspectos de la obra de ambos autores, me sentí intrigado por la curiosa convergencia de la preocupación que ambos experimentaron por la provocativa cuestión de la soberanía. Cuando en 1990 fui invitado a participar de una conferencia sobre "Carl Schmitt y el desafío a la teoría democrática",[15] aproveché la oportunidad para confrontar a ambos autores con la esperanza de mostrar que la "soberanía" era menos una idea unificada que un inestable campo de fuerzas de aceptaciones rivales. Si así fuera, aquellas consideraciones que una fuerte y uniforme noción de soberanía intentó desterrar de la política, particularmente la racionalidad discursiva como fuente de legitimidad, bien merecerían un respeto que no le concedieron ni Schmitt ni Bataille, acérrimos opositores de la democracia parlamentaria.

Entre los participantes de la conferencia sobre Schmitt estaba la filósofa nacida en Hungría Agnes Heller, cuya obra yo había estado leyendo durante un tiempo con provecho y admiración. Cuando un grupo de sus ex colegas de Australia me solicitó una colaboración para un volumen crítico de ensayos sobre la obra de Heller, aproveché la oportunidad para indagar las

13. Hans-Ulrich Wehler me pidió que respondiera a la afirmación de Ellen Kennedy según la cual Schmitt había desempeñado un importante papel en la génesis de ciertos teóricos de la Escuela de Frankfurt. Mi ensayo apareció por primera vez con el título "Les extrêmes ne se touchent pas. Eine Ewiderung auf Ellen Kennedy: Carl Schmitt un die Frankfurter Schule", *Geschichte und Gesellschaft*, 13, 4, 1987, y luego como "Reconciling the irreconcilable? A rejoinder to Kennedy", *Telos*, 71, primavera de 1987, junto con su ensayo original y las réplicas de Alfons Söllner y Ulrich K. Preuss. La refutación de Kennedy puede encontrarse en *Telos*, 73, otoño de 1987.

14. Aparecido con el título "The disenchantment of the eye: surrealism and the crisis of ocularcentrism", *Visual Anthropology Review*, VII, 1, primavera de 1991.

15. La conferencia fue organizada en The New School of Social Research por Andrew Arato.

implicaciones de su creciente estima por Hannah Arendt, cuyas ideas me habían fascinado tanto como perturbado en el pasado.[16] El progresivo desencanto experimentado por Heller en relación con el humanismo marxista de su mentor, Georg Lukács, tenía en parte que ver con el hecho de que ella había aceptado muchos de los argumentos que estuvieron en la base de la idiosincrásica defensa de la política clásica hecha por Arendt. Aunque manifestó un mayor respeto por los logros de la modernidad del que expresara Arendt, Heller llegó a conclusiones similares sobre la amenaza de los totalitarismos en el mundo moderno. Como un antídoto, se sintió especialmente atraída por el acento que puso Arendt en la facultad de juicio en la política, tema desarrollado en sus conferencias sobre Kant publicadas póstumamente.[17]

Heller no fue la única que halló inspiración en estos textos, que también sustentaron otro de mis ensayos, concebido inicialmente en 1989 como una columna de "Force Fields" y titulado "'La ideología estética' como ideología o ¿qué significa estetizar la política?".[18] En este caso procuré resucitar una noción positiva de la política estetizada a fin de contrarrestar la enérgica crítica de "la ideología estética" presentada por una cantidad de críticos postestructuralistas. Irónicamente, en mi ensayo anterior sobre Arendt la había censurado por haber aprobado una peligrosa versión de política estetizada,[19] pero en ocasión de escribir este artículo, habiendo tenido la oportunidad de leer la publicación póstuma

16. John Burnheim (comp.), *Agnes Heller, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities*, Amsterdam; Martin Jay, "The political existentialism of Hannah Arendt", publicado por primera vez en *Partisan Review*, LXV, 3, 1978, bajo el título "Hannah Arendt: opposing views", reeditado en *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, 1985.

17. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, comp. de Ronald Beiner, Chicago, 1982.

18. Nuevamente resultó ser demasiado elaborado para una columna y fue publicado en cambio en *Cultural Critique*, 21, primavera de 1992.

19. Martin Jay, "The political existentialism of Hannah Arendt", pág. 252. Esta argumentación fue criticada recientemente por Maurizio Passerin d'Entrèves, *Modernity, Justice and Community*, Milán, 1990, pág. 117. El autor reconoce la dimensión expresiva de la obra anterior de Arendt, como opuesta a la dimensión comunicativa intersubjetiva que se hace más evidente en su análisis del juicio, pero afirma que ello no tiene vinculación con la violencia que con

de su trabajo sobre el juicio, llegué a conclusiones algo diferentes. Un apoyo adicional para tales conclusiones procede de una fuente inesperada hallada en la obra de Jean-François Lyotard, cuya apropiación de Kant era extraordinariamente similar a la de Arendt. El resultado de todo ello fue una improbable constelación de Arendt, Lyotard y, de manera más secreta, Habermas, en tensión con otra constelación compuesta por desconstruccionistas tales como Derrida, Paul de Man, Philippe Lacou-Labarthe y Jean-Luc Nancy.

De alguna manera, el ensayo siguiente, "La imaginación apocalíptica y la incapacidad de elaborar el duelo", se ocupa de la misma disputa, aunque en un contexto muy diferente. Cuando en 1991 fui invitado a contribuir en el coloquio "Reflexionar acerca del final: fin de siglo y apocalipsis",[20] decidí explorar las fuentes subyacentes de la asombrosamente tenaz influencia que ejercen las fantasías apocalípticas en el imaginario cultural de Occidente. Basándome en las controvertidas conjeturas de Freud sobre el duelo y la melancolía y combinándolas con los no menos controvertidos pensamientos de Kristeva sobre la necesidad del "matricidio", presenté tentativamente una explicación en términos más explícitamente psicoanalíticos de los que había empleado en mi obra anterior. Este ensayo también procuró sugerir una alternativa a la constante repetición del modelo apocalíptico. El estudio apuntó en gran medida a la versión posmoderna de dicho modelo, cuya sorprendente reinscripción de las fantasías científicas modernas y religiosas tradicionales de carácter apocalíptico creó un campo de fuerza que justificaba el análisis.

Los cuatro ensayos siguientes pueden caracterizarse como subproductos imprevistos de mi proyecto sobre la indagación

---

frecuencia acompaña a la política estetizada. Yo querría argumentar ahora que, por más que uno valore el impulso estético en su obra previa, éste se vuelve más atractivo cuando se lo presenta en los términos de la tercera crítica de Kant de los últimos escritos de Arendt. Aquí yo me opondría a la imputación de violencia inevitable que los críticos de la "ideología estética" le endilgan a la estética.

20. La conferencia fue organizada por Victor Brombert del Christian Gauss Seminar de Princeton. También presenté el artículo en una segunda reunión realizada ese mismo año en Melbourne sobre "Reason and imagination in modern culture", auspiciada por el periódico australiano *Thesis Eleven*, a cargo de la publicación de las actas.

francesa de la visión. "El ascenso de la hermenéutica y la crisis del ocularcentrismo" tuvo su origen en una conferencia sobre textos religiosos y posiciones sociales.[21] Y terminó aceptando francamente que existe una tensión no resuelta entre una exhortación esencialmente habermasiana a favor de cierto distanciamiento ocular y un reconocimiento postestructuralista, basado en la obra de Christine Buci-Glucksmann sobre el barroco, de las dificultades que ello implica. "Regímenes escópicos de la modernidad" también invoca el modelo de la visión barroca propuesto por Buci-Glucksmann, junto con la caracterización del "arte de describir" holandés de Svetlana Alpers, como un contrapeso a la cultura visual dominante de la modernidad. Quiero destacar que el último de estos ensayos, que titulé "Perspectivismo cartesiano", no necesariamente debe entenderse como el único régimen escópico de la era moderna. Escrito en 1988 para una reunión sobre "Visión y visualidad", este artículo provocó penetrantes comentarios de los miembros del auditorio y los demás participantes, Hal Foster, Norman Bryson, Jonathan Crary, Rosalind Krauss y Jacqueline Rose, comentarios que fueron incluidos en las actas publicadas ese mismo año y que conservé en esta edición.[22] También incluí un breve epílogo sobre sus implicaciones para el espacio urbano, que fue agregado a la discusión cuando ésta fue presentada en una conferencia sobre "La ciudad" poco después.[23]

Puesto que "Regímenes escópicos de la modernidad" terminaba con una exhortación a alentar el libre juego de las culturas

21. La conferencia fue organizada por Mark Kline Taylor del Princeton Theological Seminary. El artículo también fue presentado ese mismo año en el Intérpretative Studies Colloquium en la Universidad de California, Santa Barbara, y publicado en una colección compilada por Paul Hernadi, primero como un número de *Poetics Today*, IX, 2, 1988, y luego como *The Rhetoric of Interpretation and the Interpretation of Rhetoric*, Durham, 1989. Poco tiempo después fue enviado además a una conferencia sobre teoría contemporánea organizada por Prafulla C. Kar en el American Studies Research Seminar en Hyderabad, India, y apareció en el *Journal of Contemporary Thought*, Baroda (India), 1991.

22. Hal Foster, *Vision and Visuality. Dia Art Foundation Discussions in Contemporary Culture*, vol. 2, Seattle, 1988.

23. Las actas fueron publicadas en la compilación realizada por Scott Lash y Jonathan Friedman, *Modernity and Identity*, Londres, 1992.

visuales diferentes, a un crítico le pareció que yo había sucumbido a la "seducción de la concepción liberal pluralista de una heterogeneidad 'sintética'".[24] Sin embargo, muy poco tiempo antes, en 1987, yo había escrito un artículo, "Ideología y ocularcentrismo: ¿hay algo detrás del azogue del espejo?",[25] precisamente con la esperanza de oponer resistencia a una conclusión semejante. Lo que aquí pretendo es resistir a la tentación de abandonar el concepto de ideología por el hecho de que dependa de una noción desacreditada de mimesis visual (la verdad como lo inverso de la imagen deformada de una *camera obscura*). Antes que aceptar la implicación de este descrédito de que todo era igualmente ideológico o igualmente válido, yo sostenía, una vez más haciéndole una explícita señal con la cabeza a Habermas, que existía otra regla con la que podría medirse la mistificación ideológica: el apoyo que las ideas le habían ofrecido a las relaciones ilegítimas de dominación. El artículo apuntaba además hacia una solución del acertijo de lo que constituye lo "otro" de la ideología, una solución que tomara en cuenta las variedades de experiencia visual y las imágenes metafóricas que tales variedades engendran.

El siguiente ensayo, "El modernismo y el abandono de la forma", continuaba la argumentación en favor de las complejidades de los regímenes escópicos. Un revisor de la colección *Vision and Visuality* había hecho notar, en tono plañidero, que mis tipos ideales de visión moderna casi no dejaban ningún espacio a la práctica artística más reciente: "¿Deberíamos considerar entonces –se preguntaba– que la era moderna se detuvo a fines del siglo XIX? Nada se ha aprovechado de la crítica del perspectivismo cartesiano ofrecido por el arte y los artistas del siglo XX".[26] En este ensayo, que preparé en 1990 para una con-

24. David Bennet, "Postmodernism and vision: ways of seeing (at) the end of history", *Restant*, XVIII, 3, 1990, pág. 274.

25. La conferencia tuvo lugar en el European Institute for Literary and Cultural Studies de la Universidad de Lovaina, Bélgica, organizada por Peter Steinar y José Lambert. También ofrecida en las reuniones de la American Sociological Association en 1989, la exposición fue publicada en Charles Lemert (comp.), *Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World*, Newbury Park, 1991.

26. Tony Green, revisión de Hal Foster (comp.), *Vision and Visuality*, ob. cit., y Steve Benson, *Blue Book*, en *M/E/A/N/I/N/G*, 5, mayo de 1989, pág. 37.

ferencia sobre "La forma en el arte y la estética",[27] traté de describir una tendencia subordinada del arte modernista que privilegiaba el amorfismo por sobre la forma. El alto modernismo se había opuesto al perspectivismo cartesiano en nombre de una opticidad pura anterior a la distinción entre sujeto que mira y objeto mirado. La contradicción de lo *informe*, como lo llamó Bataille, prefería poner el acento en la impureza de una experiencia visual suspendida entre lo que Lacan hubo de llamar el "ojo" y la "mirada", o una experiencia que era paradójicamente tan táctil como óptica. Aquí, aunque la metáfora de un campo de fuerza no aparezca evocada explícitamente, es posible discernir su presencia, tal como procuré hacerlo –inspirándome libremente en la obra reciente de Rosalind Krauss y Denis Hollier– para dar mayor complejidad a la noción unidimensional de arte moderno entendido como inherentemente formalista y basado en la búsqueda de una opticidad pura.

Los dos ensayos finales abordan cuestiones de método más amplias de la historia intelectual y las humanidades. Preparé "El enfoque textual de la historia intelectual" en 1989 para exponerlo durante una reunión de la American Historical Association.[28] Como carezco de una formación filosófica sostenida, tendí más hacia el análisis sinóptico del contenido que hacia las interpretaciones minuciosas propias de la crítica literaria; a lo que LaCapra recientemente llamó "leer la trama" antes que a "tramar la lectura".[29] Pero también fui reconociendo progresivamente las limitaciones de un método que reduce demasiado fácilmente los textos a un patrón de inteligibilidad inherente, cuya génesis puede entonces explicarse mediante una matriz contextual aún menos problemática. En este ensayo procuré, sin embargo, ir más allá de la sencilla dicotomía entre textualismo y contextualismo que ha llegado a dominar gran parte de la polémica re-

27. Se llevó a cabo con el auspicio de la Sociedad Eslovena de Estética de Liubliana y fue organizada por Aleš Erjavec. Las actas aparecieron en *Filozofski Vestnik*, XII, 1, 1991.

28. Fue publicado en Gisela Brude-Firnau y Karin J. MacHardy (comps.), *Fact and Fiction: German History and Literature 1948-1924*, Tubinga, 1990, y un número especial sobre "Critical Histories" de *Strategies* 4/5, 1991.

29. Dominick LaCapra, "Canons and their discontents", ob. cit., pág. 9.

ciente sobre la metodología de la historia intelectual. En cambio, discriminé entre varios enfoques textuales posibles y encontré en al menos uno de ellos un impulso alegórico que paradójicamente invoca las huellas de una "alteridad" no textual que va más allá de la textualidad autorreferencial. Sin invocar explícitamente el concepto de un campo de fuerzas, el ensayo intenta poner en marcha un interjuego de impulsos que impugnan la reducción a uno u otro polo de una supuesta oposición. Me sentí complacido al comprobar, poco después de haberlo completado, que Derrida mismo había afirmado una vez que los textos siempre son "un campo de fuerzas: heterogéneos, diferenciales, abiertos..."[30]

Finalmente, "¿Citar a los grandes o prescindir de los nombres? Modos de legitimación en el campo de las humanidades" indaga las implicaciones del modo como se defienden las pretensiones de validez en disciplinas que han perdido hace tiempo toda creencia en una ingenua correspondencia de teoría y verdad. Escribí este ensayo en 1988 para la conferencia "La teoría entre las disciplinas".[31] ¿Por qué, me pregunté entonces, los humanistas con tanta frecuencia confían tácitamente en la autoridad legitimadora de los nombres áureos antes que en la fuerza del mejor argumento de lo que Habermas llamaría una interacción comunicativamente racional? Aunque de ningún modo yo estaba dispuesto a abandonar la última como una premisa inherente al trabajo erudito, la tenacidad de la costumbre de mencionar nombres reconocidos parecía indicar que tal costumbre estaba cumpliendo alguna función que no debía desecharse enteramente como ideológica. Sin llegar a ninguna conclusión definitiva, ofrecí algunas explicaciones posibles, inspiradas en una amplia variedad de discursos, incluyendo el psicoanálisis y la desconstrucción. También en este caso, como lo revela de manera no intencional la estructura formal del artículo –que se va hilvanando a través de varias posiciones opuestas–, el modelo de

30. Jacques Derrida, "But beyond... (open letter to Anne McClintock and Rob Nixon)", *Critical Inquiry*, 13, otoño de 1986, pág. 168.

31. Constituyó la disertación inaugural de la conferencia realizada en el Centre for the Study of Theory and Criticism en la Universidad de Western Ontario, Canadá. Las actas fueron compiladas en la publicación de Martin Kreiswirth y Mark A. Cheetham, *Theory Between the Disciplines: Authority/ Vision/ Politics*, Ann Arbor, Michigan, 1990.

un campo de fuerzas está tácitamente instalado en la base de la argumentación.

Quiero hacer notar, a manera de conclusión, que para que el pleno potencial de ese modelo pueda hacerse realidad, es necesario darle el lugar que le corresponde a una de sus dimensiones aún no destacada. Deberíamos señalar que el conflicto que evoca Benjamin en la formulación citada al comienzo no se plantea, estrictamente hablando, entre el presente y el pasado, aunque Benjamin diga que el campo de fuerza "está penetrado por la actualidad". Se trata más bien de un conflicto entre "la prehistoria y la posthistoria", una traducción de "*Vorgeschichte und Nachgeschichte*".[32] Esto es, un campo de fuerzas está construido no meramente por momentos pasados y presentes, sino también por la anticipación del futuro. Como dijimos anteriormente, concebir ese futuro desde el punto de vista de la redención probablemente ya no despierte mucho entusiasmo, pero no podemos ignorar la importancia de su atracción gravitacional en nuestra conceptualización presente del pasado. Ya sea a causa del descubrimiento de nuevos materiales, ya sea debido a la invención de novedosas teorías interpretativas o meramente por la elaboración de resoluciones narrativas aún imprevisibles, los historiadores inevitablemente operan con la expectativa de que el futuro reconstruirá un pasado que difiere en muchos aspectos de la versión que tenemos de él. La ficción del "último historiador" que obtiene la versión completa y correcta de la historia es fácil de desechar, pero creo que todos nosotros trabajamos partiendo del supuesto de que la "posteridad" gozará de una perspectiva de la que hoy carecemos.

Sin duda Benjamin también era profundamente consciente de la más oscura posibilidad de olvido futuro; en realidad, la totalidad de su proyecto puede entenderse como un intento desesperado por rescatar lo que corría el peligro de un inmerecido olvido. Irónicamente, la actual evocación del concepto de "posthistoria" puede en sí misma indicar una especie de olvido en su pérdida de fe en los procesos históricos putativos de emancipación y su aceptación resignada del su-

32. Véase de Michael Jennings, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca, 1987, pág. 204.

puesto fracaso del "proyecto de modernidad".[33] Por supuesto, Benjamin mismo sólo sentía desprecio por ese proyecto de apariencia historicista, desconfiado como era de toda suposición de progreso automático de los asuntos humanos. Sin embargo, a diferencia de quienes actualmente proponen la idea de que la posthistoria ya ha llegado, él creía firmemente que sería muy distinta de lo que hoy pasa por ser el fin de la historia. Pero ese resultado sólo podría lograrse si no se olvidara el pasado y si, en cambio, se reconfiguraran sus elementos en un nuevo campo de fuerza junto con el presente y el futuro. Espero que, en los siguientes ensayos, quede algún residuo, al menos levemente palpable, de esa fe.

33. Puede hallarse una crítica muy útil de estas tendencias en Lutz Niethammer, "Afterthoughts on Posthistoire", *History and Memory*, I, 1, primavera-verano de 1989.

1. *Fugas urbanas: el Instituto de Investigación Social entre Frankfurt y Nueva York*

El tema de la ciudad y la universidad me proporciona una grata oportunidad de clarificar un aspecto de la historia de la Escuela de Frankfurt que siempre me perturbó. Me refiero al espinoso problema de establecer si tuvo sus raíces en las condiciones sociales y culturales de su época, es decir, determinar el vínculo que existió entre la teoría crítica y el contexto que, en un sentido u otro, le permitió emerger. Receloso como siempre fui de la sociología del conocimiento en sus formas más reduccionistas, tampoco me sentí nunca cómodo con la reticencia de la Escuela a explorar sus propios orígenes, una actitud que quedó inmejorablemente expresada en una observación hecha por Theodor Adorno, según la cual "un golpe de inmerecida suerte hizo que la composición mental de algunos individuos no se ajustara por completo a las normas prevalecientes".[1] A mí me parece que hasta la suerte, merecida o no, justifica que se intente darle una explicación, y quizás, en el caso de la Escuela de Frankfurt, puede ser de alguna utilidad observar sus relaciones con las ciudades y las universidades con las cuales estuvo conectada. Porque, después de todo, no todos los grupos de intelectuales llevan un nombre que sugiere tanto un vínculo urbano como un vínculo académico.

Y podemos echar aún más luz sobre el asunto si recordamos que la denominación "Escuela de Frankfurt" sólo fue una inven-

1. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectis*, trad. al inglés de E. B. Ashton, Nueva York, 1973, pág. 41. [Ed. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1978.]

ción posterior de la década de 1960 y nunca fue perfectamente congruente con el Instituto de Investigación Social del cual surgió. La disparidad entre el instituto de investigación y la escuela de pensamiento que emergió entre sus muros en realidad llevó a algunos observadores a poner en tela de juicio la coherencia del fenómeno en su conjunto. Una figura tan implicada en esta historia como Jürgen Habermas observó recientemente que aunque el Instituto continúa trabajando, "ya no se trata de ninguna escuela y eso es indudablemente algo bueno".[2]

No obstante, más que abandonar la búsqueda de coherencia a causa de los desplazamientos históricos y nominales del Instituto y de la escuela, me parece más provechoso reconocer la naturaleza inestable de una formación cultural que, sin embargo, conservó cierta identidad flexible a través del tiempo. Como intenté sostener en mi estudio sobre Adorno, conviene entender esa identidad como el producto de un campo de fuerza de impulsos no totalizadores y a veces en pugna que se oponen a cualquier forma de integración armoniosa.[3] En ese trabajo yo identificaba varias fuerzas que sobresalían en el campo intelectual personal de Adorno: el marxismo hegeliano, el modernismo estético, el mandarinismo cultural, cierta autoconciencia judía y, desde el punto de vista de la recepción antes que de la generación de sus ideas, el postestructuralismo. Si agregamos a esto el psicoanálisis y una apreciación sutil de la crítica de la racionalización de Max Weber, quizás podamos ver las principales fuerzas que operaron para constituir el campo intelectual tanto del Instituto como de la Escuela, al menos hasta el momento en que Habermas introdujo varios elementos nuevos provenientes de la lingüística, la psicología cognitiva, la hermenéutica y la antropología.[4] Ahora bien, hacer

2. Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews*, comp. de Peter Dews, Londres, 1986, pág. 49.

3. Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts, 1984 [Ed. cast.: *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988].

4. A veces, los desvíos de Habermas de la teoría crítica parecieron lo suficientemente pronunciados para justificar que se lo excluya de la Escuela de Frankfurt y se lo sitúe en su propia "Escuela de Starnberg". Véase, por ejemplo, Gerhard Brandt, "Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980", *Leviathan*, Sonderheft, 4, 1981, pág. 25. Sobre una visión general de las continuidades que sin embargo existen, véase David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley, 1980.

justicia con todas las constelaciones de estos elementos que cristalizaron durante las diversas fases de la historia del grupo es algo que obviamente está más allá del alcance de este artículo. En cambio, yo preferiría detenerme sólo en unas pocas y explorar la posibilidad de que su interacción de algún modo refleje la génesis de la Escuela en sus contextos urbano y académico específicos.

Establecer estas conexiones probablemente sea muy revelador, puesto que los miembros mismos de la Escuela rara vez –si alguna vez lo hicieron– pensaron en establecerlas. En realidad, con la notable excepción de Walter Benjamin, quien sólo estuvo relacionado de manera oblicua con el Instituto, sus miembros nunca dirigieron su atención al importante rol que cumple la ciudad en la sociedad moderna.[5] Tal vez porque sabían que la crítica de la vida urbana pertenecía al repertorio de las ideologías antimodernistas y protofascistas –una cuestión claramente ilustrada en la célebre crítica de Knut Hamsen hecha por Leo Lowenthal en 1937–,[6] apuntaron sus críticas a otros blancos. Las indagaciones de la vida metropolitana de Georg Simmel o la sociología urbana de Robert Park de la Universidad de Chicago tuvieron muy poca resonancia en las obras de los miembros de la Escuela. En realidad, sólo cuando el Instituto regresó a Alemania después de la guerra, participó de un estudio empírico de una comunidad, el de la ciudad de Darmstadt.[7] Y aun entonces

5. La obra de Benjamin sobre la metrópolis moderna incluyó estudios de Berlín, París, Marsella, Moscú y Nápoles. Véase, en particular, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trad. al inglés de Harry Zohn, Londres, 1973 [ed. cast.: *Baudelaire: poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1993]; *Reflections, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, comp. de Peter Demetz, trad. al inglés de Edmund Jephcott, Nueva York, 1978; y *One-Way Street and Other Writings*, trad. al inglés de Edmund Jephcott y Kingsley Shorter, Londres, 1979 [ed. cast.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1988]. Acerca de un análisis de su obra sobre la ciudad, véase Henning Günther, *Walter Benjamin: Zwischen Marxismus und Theologie*, Olten, 1973, pág. 165 y sigs.

6. Leo Lowenthal, *Literature and the Image of Man: Studies of the European Drama and Novel, 1600-1900*, Boston, 1957, pág. 212 y sigs.

7. *Gemeindestudie des Instituts für sozialwissenschaftliche Forschung*, Darmstadt, 1952-1954. El Instituto prestó su asesoramiento a este proyecto. Véase la discusión correspondiente en *Aspects of Sociology*, publicado por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt con prefacio de Max Horkheimer y Theodor Adorno (trad. al inglés de John Viertel), Boston, 1972, pág. 156 y sigs.

sus miembros advertían contra los peligros de aislar sus resultados de un análisis de base más teorética de la sociedad en su conjunto.[8] Ni siquiera la misma Frankfurt, el ambiente que alimentaba el trabajo de la Escuela, fue objeto de un análisis sistemático.

Durante la historia temprana de la Escuela, el papel de la universidad no fue menos ignorado. Probablemente porque era característico del marxismo revisionista que ellos despreciaban, el énfasis en la educación no fue una de las preocupaciones centrales de los miembros de la Escuela. Sólo después de su regreso a Frankfurt, cuando sobre todo Horkheimer estuvo profundamente implicado en la reconstitución del sistema educacional superior alemán, un miembro de la Escuela de Frankfurt dedicó especial atención a las cuestiones académicas.[9] Mucho más característica del primer período de Frankfurt es la cáustica observación del joven y todavía militante Horkheimer en su colección de ensayos *Dämmerung* [Crepúsculo] de que la absorción del marxismo en la academia como una parte legitimada del programa de estudios era "un paso en favor de quebrar la voluntad de los trabajadores de luchar contra el capitalismo".[10]

Lo que hacía más irónica tal acusación es, por supuesto, que el Instituto mismo claramente no emergió de la clase obrera, sino más bien de un estrato particular de la burguesía educada urbana (la *Bildungsbürgertum*) en crisis. Como tal, fue juzgado por algunos observadores como el primer ejemplo de un marxismo occidental elitista distanciado de las reales preocupaciones de las masas.[11] Sea

8. *Aspects of Sociology*, pág. 163.

9. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, comp. de Gunzenlin Schmid-Noerr, Frankfurt, 1985, págs. 361-453. Véase también el borrador de su memorándum para una academia internacional que habría de establecerse después de la guerra, incluido en el volumen 12 del *Gesammelte Schriften: Nachgelassen Schriften*, comp. de Gunzelin-Schimid-Noerr, Frankfurt, 1985. Asimismo, fue Horkheimer quien instó a Paul Kluke a escribir su historia general sobre la Universidad de Frankfurt. Véase Paul Kluke, *Die Stiftungsuniversitat Frankfurt am Main 1914-1932*, Frankfurt, 1972, pág. 7.

10. Max Horkheimer, *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 abd 1950-1969*, trad. al inglés de Michael Shaw, Nueva York, 1978, pág. 75.

11. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976, pág. 32. [Ed. cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.]

o no justa con las complejidades del desarrollo de sus miembros, esta apreciación registra correctamente el hecho de que el Instituto debe entenderse tanto en el contexto de lo que Fritz Ringer llamó “la decadencia de los mandarines alemanes”,[12] como en el de la lucha de la clase obrera en favor del socialismo. Sin embargo, lo que hizo posible el único logro del Instituto fue la situación específica urbana y académica en la cual se formuló su particular respuesta a aquella decadencia. Para comprender esa situación, deberemos detenernos un momento y concentrarnos en ciertos rasgos que caracterizaban a la ciudad de Frankfurt antes de la fundación del Instituto.

La antigua ciudad franca imperial había sido un centro de comercio y finanzas internacionales desde la Edad Media, aun cuando el ascenso de Basel, Mannheim y especialmente Leipzig, producido en el siglo XVIII, había llegado a desafiar su hegemonía.[13] Junto con su prosperidad económica, Frankfurt ganó cierta autonomía política en relación con los estados alemanes más extensos que sobrevivieron hasta que fueron absorbidos por Prusia en 1866. El funesto parlamento que funcionó en la Paulskirche en 1948 reflejó el rol simbólico de la ciudad como un centro de liberalismo, así como su función anterior: sede de la elección y coronación del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. No resulta sorprendente que el principal órgano del liberalismo alemán, el *Frankfurter Zeitung*, haya sido fundado en esa ciudad por Leopold Sonnemann en 1856.

Frankfurt también se distinguía por su amplia y relativamente próspera comunidad judía, que contaba con aproximadamente 30.000 miembros durante los años de la República de Weimar y era la segunda en importancia después de la de Berlín. Originalmente protegida tanto por el emperador como

12. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Massachusetts, 1969. [Ed. cast.: *El ocaso de los mandarines alemanes: la comunidad académica alemana desde 1890-1933*, Pomares-Corredor, 1995.]

13. Sobre una historia de Frankfurt en el período moderno temprano, véase Gerald Lyman Soliday, *A Community in Conflict: Frankfurt Society in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Hanover, New Hampshire, 1974. Sobre una descripción de la Frankfurt de la década de 1920, véase Madlen Lorei y Richard Kirn, *Frankfurt in die goldenen Zwanziger Jahre*, Frankfurt, 1966.

por el consejo de la ciudad, debió enfrentar la enemistad de los competidores gentiles y los reveses políticos de la era posnapoleónica para emerger en 1848 como una parte integrante de la vida económica, social y política de la ciudad.[14] Aunque la asimilación de esta comunidad probablemente avanzó mucho más velozmente que en cualquier otra parte de Alemania, los judíos de Frankfurt se destacaban por su respuesta innovadora a los desafíos de la modernidad. Las ramas ortodoxa, conservadora y reformista del judaísmo se desarrollaron creativamente dentro de los muros de la ciudad.[15] Fue, por supuesto, en la Frankfurt de la década de 1920 donde se organizó el famoso Freie Jüdische Lehrhaus, alrededor del carismático rabino Nehemiah Nobel, que reunió a intelectuales tan importantes como Franz Rosenzweig, Martin Buber y Ernst Simon.

Aunque no tuvo su propia universidad hasta 1913,[16] Frankfurt había gozado de una larga tradición de apoyo privado para instituciones eruditas, que se remontaba a los esfuerzos realizados por el doctor Johann Christian Senckenberg en el siglo XVIII. Cuando finalmente se fundó la universidad, como la amalgama de varios de estos institutos y academias, fue lo que se llamaba una *Stiftungsuniversität*, financiada por contribuyentes privados, muchos de ellos de la comunidad judía, y no por el Estado.[17] El filántropo Wilhelm Merton, un judío asimilado, direc-

14. El estudio clásico sobre los judíos de Frankfurt es el de Isidor Kracauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt*, 2 vols., Frankfurt, 1927. Isidor era el tío de Siegfried Kracauer.

15. La asimilación de los judíos de Frankfurt también puede medirse por la escasa asistencia a los servicios de las dos festividades judías anuales más importantes durante la década de 1920: en Breslau, el 58 por ciento, en Berlín, el 49 por ciento y en Frankfurt el 41 por ciento de los miembros de esa comunidad. Datos citados en Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Baton Rouge, 1980, pág. 102. Sobre un análisis de la respuesta creativa de los judíos de Frankfurt a la modernización, véase de Jacob J. Petuchowski, "Frankfurt jewry: a model of transition to modernity", *Leo Baeck Yearbook XXIX*, Londres, 1984, págs. 405-417.

16. Fue una de las tres nuevas universidades fundadas en este período, junto con la de Hamburgo y la de Colonia. En 1932 fue oficialmente bautizada Johan Wolfgang Goethe Universität en honor al ciudadano más ilustre de Frankfurt. Puede hallarse una descripción completa en el libro de Kluke.

17. Paul Kluke, ob. cit., pág. 53.

tor de una enorme empresa metalúrgica, fue el principal benefactor. Independiente del sistema universitario antisemita y crecientemente estatal que había abandonado mucho tiempo antes las intenciones liberales de su fundador Wilhelm von Humboldt,[18] en vísperas de la guerra la nueva universidad de Frankfurt ofrecía un rumbo radicalmente diferente de la vida académica alemana. Su punto de vista tímidamente moderno quedó demostrado por el hecho de que ésta fue la primera universidad alemana que no tuvo una facultad de teología independiente y por la expresa voluntad de abrir sus filas a un espectro más amplio de estudiantes y docentes.

Antes de la guerra, Merton había financiado además una academia mercantil y un instituto para el bienestar público que ha sido considerado como el prototipo de los institutos de investigación que comenzaron a crearse a partir de 1918.[19] Entre estos últimos se contó uno fundado en 1923 con el respaldo de un millonario comerciante de granos, Hermann Weil, quien decidió llamarlo *Institut für Sozialforschung*. Éste no es el lugar indicado para volver a contar la historia de aquella fundación, una tarea recientemente realizada en detalle por la historiadora Ulrike Migdal,[20] pero hay varios aspectos que merecen ser señalados. En primer lugar, la relativa autonomía del Instituto, garantizada por la prodigalidad de Weil, correspondía en gran medida a la clásica tradición de Frankfurt de sostener las instituciones eruditas mediante el aporte burgués y privado. Aunque después de la guerra y la inflación, la universidad misma tuvo que pedir el respaldo del Estado para poder sobrevivir, la constante generosidad de Weil, combinada con su prescindencia respecto del trabajo real del Instituto, implicaron que la institución estuviera notablemente libre de presiones políticas y burocráticas. Y, a pesar de

18. Sobre una historia de la decadencia de la universidad alemana desde sus orígenes humboldtianos, véase Charles E. McClelland, *State, Society and University in Germany 1700-1914*, Cambridge, 1980; sobre un estudio del creciente nacionalismo de los estudiantes, véase de Konrad Jarausch, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany*, Princeton, 1982.

19. Wolfgang Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung: Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt, 1982, pág. 18.

20. Ulrike Migdal, *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt, 1981.

que se forjó un vínculo atenuado con el Estado prusiano mediante un acuerdo que especificaba que el director del Instituto debía ser un profesor universitario, era evidente que se había creado algo muy diferente de una institución académica tradicional.

Esa disparidad se manifestaba de diversas e importantes maneras. En primer lugar, a diferencia de muchos seminarios e institutos que proliferaron durante la era wilhelmiana,[21] el Instituto de Investigación Social no se había puesto como meta la especialización y la compartimentación científica. Por el contrario, se basaba en el concepto de conocimiento totalizador e integrado que por entonces acababa de acentuar Georg Lukács en su influyente estudio *Historia y conciencia de clase*.[22] Aunque la primera orientación del Instituto no fue de ninguna manera explícitamente marxista hegeliana, eludió la fragmentación del saber característica de la *Wissenschaft* [ciencia] burguesa. En segundo lugar, el Instituto se fundó con el único propósito de alentar la investigación y sin ningún tipo de responsabilidad pedagógica explícita. Este privilegio significó, entre otras cosas, que la función de mandarín tradicional, es decir, de formar una elite educada destinada a servir al Estado –función que había llegado a hacerse cada vez más onerosa en los años de Guillermo II–,[23] estaba completamente ausente de la agenda del Instituto. Aquella agenda, y ésta es la tercera diferencia evidente respecto de las instituciones académicas normales, incluía la crítica y en última instancia el derrumbe del orden capitalista.

La ironía de que un hombre de negocios millonario como Hermann Weil patrocinara semejante aventura fue apreciada por varios observadores desde Bertolt Brecht en adelante.[24] Qui-

21. Charles E. McClelland, ob. cit., pág. 280 y sigs.

22. Sobre una discusión de las inclinaciones holísticas del Instituto, véase Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, 1984; sobre una versión diferente de la actitud inicial de Habermas respecto de la totalidad, véase Michiel Korthals, "Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer: Misverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus", *Zeitschrift für Soziologie*, XIV, 4, agosto de 1985.

23. McClelland, ob. cit., capítulo 8.

24. La despectiva opinión de Brecht acerca de esa relación apareció en su relato sobre los "Tui-intelectuals" en su *Arbeitsjournal*, vol. 1, comp. de Werner Hecht, Frankfurt, 1973.

zás el hijo de Weil, Felix, discípulo de Karl Korsch –a cuya instancia se creó el instituto–, haya contribuido a dorar la píldora diciendo que la institución estaría dedicada únicamente al estudio desapasionado del movimiento obrero y el antisemitismo. Tal vez, especuló Migdal, Weil padre abrigaba cínicamente la esperanza de abrir una puerta al mercado de granos soviético mediante la clientela que le depararían las vinculaciones de su Instituto con el Instituto Marx-Engels de Moscú. Fuera por lo que fuere, el Instituto de Investigación Social fue la primera empresa descaradamente marxista conectada con una universidad en Alemania y casi seguramente en cualquier otra parte fuera de la URSS. Como tal, el Instituto despertó la sospecha de que el contexto adecuado en el que había que situar su fundación no era ni el urbano ni el académico, sino el político. Una versión particularmente burda e insustancial de esta afirmación es la estrafalaria sugestión de Lewis Feuer de que el Instituto bien podría haber sido una organización del frente Willi Münzenberg que pronto se transformó en un "campo de reclutamiento [...] para el servicio de espionaje soviético".[25]

A pesar de lo absurdo de esta acusación en particular, es cierto que el Instituto no se fundó en un vacío político. De hecho, varios de sus primeros miembros tuvieron vínculos personales con partidos radicales, particularmente con el Partido Comunista Alemán (KPD).[26] Y existía un amistoso intercambio con el Instituto David Ryazanov de Moscú, en alto grado implicado en la preparación de la edición completa de la obra de Marx y Engels. El apodo puesto al Instituto por los estudiantes, Café Marx, no estaba pues injustificado. Y sin embargo, lo que es igualmente cierto y, en última instancia más importante, es el hecho de que en sus primeros años el Instituto nunca estuvo institucionalmente vinculado con ninguna facción, secta o partido

25. Lewis S. Feuer, "The Frankfurt marxists and the Columbia liberals", *Survey*, XXV, 3, verano de 1980, pág. 167. Richard Sorge fue luego desenmascarado como un espía soviético, pero no hay pruebas de que hubiera reclutado a nadie más durante su breve estancia en el Instituto.

26. Entre los comunistas reconocidos se contaban Karl August Wittfogel, Julien Gumperz y Richard Sorge. También existió cierta especulación sobre la posible adhesión de algunos otros a comienzos de la década de 1920. Véase Ulrike Migdal, ob. cit., pág. 102.

de izquierda ni marcó una única línea política, ni siquiera teorética. En este sentido, la noción popular de "escuela" que rara vez se aplicaba a los primeros grupos de intelectuales marxistas,[27] al igual que la denominación de instituto de investigación, captan una gran verdad acerca de la naturaleza de la entidad. No se trataba ni de una institución académica tradicional ni de un grupo profesional de teóricos orientados hacia un partido político: los miembros del Instituto representaron algo radicalmente nuevo en la historia de los intelectuales de izquierda.

El concepto de escuela implica no sólo prescindencia de las preocupaciones prácticas, sino también la presencia de una figura rectora que establezca el programa de investigación. En el caso de que tal figura dirigente emergiera –y probablemente esto no ocurrió hasta que Horkheimer reemplazó a Carl Grünberg en el cargo de director–,[28] la constitución del Instituto le aseguraba su pleno desarrollo, pues daba al director poderes explícitamente "dictatoriales" para organizar la investigación. De acuerdo con el sociólogo Helmut Dubiel, Horkheimer inauguró un elaborado programa interdisciplinario sobre la base del modelo de Marx de la dialéctica *Forschung* y *Darstellung*, investigación y presentación, en el cual la filosofía orientaba la investigación científica social y

27. Un precedente importante fue la llamada "Escuela austromarxista" que fue comparada con la Escuela de Frankfurt en la introducción de *Austro-Marxism*, comp. de Tom Bottomore y Patrick Goode, Oxford, 1978, pág. 2. El vínculo entre las dos fue Carl Grünberg, conocido como el padre del austromarxismo antes de convertirse en director del Instituto. Otro modelo posible eran los "Kathedersozialisten" (socialistas de la cátedra) que se reunieron alrededor de Verein für Sozialpolitik durante la era de Weimar, aunque estaban muy distanciados del marxismo propiamente dicho.

28. Migdal sostiene que, durante la etapa de Grünberg, el Instituto fue más abierto y pluralista y menos dogmático de lo que terminó siendo luego. La autora critica mi enfoque aparecido en *The Dialectical Imagination: The Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, 1973 [ed. cast.: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1991], porque allí no aprecio las ventajas de que Grünberg no ejerciera una dirección firme. Migdal se refiere a una carta enviada por Oscar Swede a Max Eastman (que inadvertidamente atribuye a "Oscar Eastman"), que yo cito para testimoniar que la dirección de Grünberg fue dogmática, pero Migdal no formula una verdadera refutación. Sobre una crítica de su comparación tendenciosa entre los dos períodos, véase la revisión de su libro hecha por Hauke Brunkhorst en *Sozialogische Revue*, 3, 1982, pág. 81.

era a su vez modificada por ésta.[29] Se ha debatido hasta qué punto el Instituto se ajustó a este modelo, pero lo cierto es que durante un largo período el enfoque común, conocido después de la publicación del ensayo seminal de Horkheimer de 1937 como "teoría crítica",[30] dio una perspectiva compartida a la obra de la mayor parte de los miembros del instituto.

No obstante, para comprender el origen de la teoría crítica, no podemos mantenernos exclusivamente dentro de los confines de la vida académica o política de la República de Weimar. Pues el medio cultural de la ciudad misma de Frankfurt también desempeñó una parte esencial. Aunque no era un ambiente tan estimulante para las búsquedas intelectuales no académicas como lo fueron la Múnich de preguerra y la Berlín de posguerra,[31] Frankfurt aún podía jactarse de poseer una atmósfera cultural abierta a las corrientes más experimentales de la vida de Weimar. Un rápido *tour d'horizon* revela una variedad de importantes innovaciones. Frankfurt era, por ejemplo, el lugar de aplicación de los grandes proyectos de viviendas obreras modernistas de Ernst May, quien a partir de 1925 fue el arquitecto principal de la ciudad. Junto con ciertas contribuciones al diseño interior, como la famosa "cocina Frankfurt" de Schütte-Lihotsky, estos monumentos al funcionalismo socialmente consciente le valieron a Frankfurt que un observador reciente la llamara "la primera ciudad del siglo XX".[32]

29. Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, trad. al inglés de Benjamin Gregg, Cambridge, Massachusetts, 1985.

30. Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", en *Critical Theory: Selected Essays*, trad. al inglés de Matthew J. O'Connell y otros, Nueva York, 1972. [Ed. cast.: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.]

31. Sobre la Múnich de preguerra, véase Peter Jelavich, *Munich and Theatrical Modernism: Politics, Play-writing, and Performance, 1890-1914*, Cambridge, Massachusetts, 1985. La preeminencia de Berlín durante la República de Weimar aparece analizada en algunas obras, como Peter Gay, *Weimar Culture: The Outside as Insider*, Nueva York, 1968 [ed. cast.: *La cultura de Weimar*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984]; John Willett, *Art and Politics in the Weimar Period: The New Sobriety 1917-1933*, Nueva York, 1978, y Henry Pachter, *Weimar Études*, Nueva York, 1982.

32. John Willett, ob. cit., pág. 124. Para obtener más información sobre el papel desempeñado por Frankfurt en la arquitectura moderna véase Kenneth Frampton, *Modern Architecture: A Critical History*, Londres, 1985, pág. 136 y sigs. [Ed. cast.: *Historia crítica de la arquitectura moderna*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994.]

También en Frankfurt la flamante invención de la radio adquirió una función nueva y poderosa como un medio cultural experimental.[33] La Süddeutsche Rundfunk fue la tercera estación que se estableció en Alemania después de la de Berlín y la de Leipzig. Antes que nivelar según el denominador común más bajo del gusto, Radio Frankfurt, como se la conocía popularmente, con frecuencia incluía en su programación conciertos de la música moderna más provocativa y difundía innovadoras obras de teatro radiales e importantes conferencias sobre una amplia variedad de temas. El llamado "micrófono ambulante" de reporteros como Paul Lavan abrió nuevas perspectivas sobre la vida urbana moderna que fueron comparadas con los filmes documentales de William Ruttman, el director de la célebre *Berlín, sinfonía de una ciudad*.[34]

También fue en Frankfurt donde el *Frankfurter Zeitung*, dirigido entonces por Heinrich Simon, nieto de Sonnemann, permitió que autores como Siegfried Kracauer, Joseph Roth, Soma Morgenstern y Benno Reifenberg analizaran un amplio espectro de cuestiones culturales y sociales en su famosa sección folletín. La ciudad era además la sede de uno de los primeros institutos psicoanalíticos alemanes, establecido en 1929 bajo la dirección de Heinrich Meng y Karl Landauer. Igualmente innovadora fue la decisión de la ciudad de distinguir al año siguiente con el mayor de sus honores, el premio Goethe, al aún controvertido Sigmund Freud.[35] Si agregamos a este panorama el renacimiento judío producido por la ya mencionada Frankfurt Lehrhaus, podemos tener una idea cabal de lo vital y progresista que podía ser la vida no universitaria en la Frankfurt de Weimar.

Como resultado de todo ello, muchos miembros del Instituto de Investigación Social pudieron dejar atrás su gueto académico y gozar de un contacto íntimo con una cultura urbana experimental y a menudo modernista. En el Café Laumer, situado en la esquina de Bockenheimer Landstrasse y Brentanostrasse, se creó un puesto de avanzada externo a la universidad que

33. Sobre un informe de Radio Frankfurt, véase Schivelbusch, ob. cit., capítulo 4.

34. Ibíd., pág. 68.

35. Sobre la decisión de entregarle el premio, véase Schivelbusch, ob. cit., capítulo 5.

atrajo a muchos intelectuales no universitarios. Años después, el escritor Ernst Erich Noth recordaría el "Nachseminar" [seminario de posgrado] que condujera en aquel sitio el joven Theodor Wiesengrund Adorno, mucho más estimulante que cualquier otro que se estuviera desarrollando en la universidad misma.[36] Mediante amistades con Kracauer, estrechas en los casos de Lowenthal y Adorno, los miembros del Instituto establecieron lazos con el *Frankfurter Zeitung*, que también difundía la obra de un colega más reciente, Walter Benjamin. También a través de vínculos personales, especialmente con Ernst Schoen, varias figuras del Instituto tuvieron acceso a Radio Frankfurt, desde donde disertaban extensamente sobre cuestiones culturales, incluida la música moderna que Adorno se esforzaba insistentemente en promover. A comienzos de la década de 1920, existían también importantes vínculos entre la Frankfurt Lehrhaus y futuras figuras del Instituto, particularmente Lowenthal y Fromm.[37] Al final de esa misma década se forjaron asimismo lazos similares con los psicoanalistas de Frankfurt. No es sorprendente entonces que uno de los miembros del Instituto, Lowenthal, desempeñara un papel esencial para impulsar la decisión de honrar en 1930 al fundador del psicoanálisis.[38]

Hasta el nuevo edificio del Instituto, una construcción despojada con aspecto de fortaleza, construida por Franz Röckle en la esquina de la Bockenheimer Landstrasse y Victoria Allee, indicaba un parentesco con el modernismo urbano. Proponiendo un desafío visual a las villas decoradas de manera ornamental propias del West End, la zona de moda de Frankfurt, la estructura *Neue Sachlichkeit* [neorrealismo] expresaba la oposición del Instituto al anticuado ambiente cultural del pasado wilhelmiano. Aunque Horkheimer habría de criticar luego el espíritu de la *Neue Sachlichkeit* en general, pues le pareció demasiado tecnoló-

36. Ernst Erich Noth, *Erinerungen eines Deutschen*, Hamburgo, 1971, pág. 194.

37. Acerca del Lehrhaus, véase Schivelbusch, ob. cit., capítulo 2, Nahum N. Glatzer, "The Frankfort (sic) Lehrhaus", *Leo Baek Yearbook* I, 1956 y Erich Ahrens, "Reminiscences of the men of the Frankfurt Lehrhaus", *Leo Baek Yearbook* XIV, 1974.

38. Leo Lowenthal, *Mitmachen wollte ich nie: Ein autobiographisches Gesprach mit Helmut Dubiel*, Frankfurt, 1980, pág. 61.

gicamente racionalista y, por consiguiente, cómplice de la reificación,[39] el edificio del Instituto se juzgó inicialmente como una expresión de los objetivos de sensatez de un instituto de investigación marxista dedicado a desenmascarar las fachadas ilusorias de la sociedad burguesa.

Sin embargo, así como hay que reconocer la deuda que tuvo la Escuela de Frankfurt con la cultura modernista no académica de su contexto urbano, también hay que admitir la mesurada distancia que mantuvo de ella. Como en el caso de la relación establecida con la universidad, la mayor parte de los miembros del Instituto conservó cierta independencia de la escena cultural y del medio intelectual que aquella alimentaba. Si se compara la posición que ellos ocupaban con la de amigos tales como Kracauer o Benjamin, quienes estaban por completo fuera de la jerarquía académica,[40] se pueden observar los efectos de esta distancia. Estos últimos con frecuencia dependían de las demandas del mercado cultural, que influían en la forma y en la sustancia de su obra, la que tendía a ser menos sistemática y más periodística. No sorprende advertir que Kracauer y Benjamin escribieran más frecuentemente sobre la cultura de masas y la vida urbana que los integrantes del Instituto, y generalmente lo hacían con una apreciación más sutil de sus implicaciones. En este caso era claramente discernible la influencia de las exploraciones pioneras de Simmel sobre la vida metropolitana.[41] Además, como lo demostraron el ensayo de 1931 de Kracauer sobre la presión económica que sufrían todos los escritores para transformarse en periodistas y la discusión de 1934 de Benjamin sobre el autor como productor,[42] estos escritores eran mucho más

39. Max Horkheimer, *Dawn and Decline*, pág. 96 y sigs.

40. Al no poder obtener su *habilitación* en 1925, Benjamin perdió toda esperanza de una carrera académica. Kracauer, disminuido por un defecto del habla, nunca siguió una carrera docente y pasó en cambio de la arquitectura al periodismo.

41. Acerca de una comparación de Simmel con Kracauer y Benjamin, véase David Frisby, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, Massachusetts, 1986. [Ed. cast.: *Fragmentos de la modernidad*, Madrid, Visor, 1992.]

42. Siegfried Kracauer, "Über den Schriftsteller", *Die Neue Rundschau*, 42, junio de 1931, págs. 860-862; Walter Benjamin, "The Author as Producer", en *Reflections* [ed. cast.: "El autor como productor", en *Iluminaciones III*, Madrid,

vulnerables a la proletarización de la vida intelectual que los privilegiados miembros del Instituto. El contraste quedó demostrado por la manera en que cada uno respondió a la crisis cada vez más agravada del escenario político y cultural de Weimar, que ya se hacía evidente en los ominosos cambios producidos en la dirección del *Frankfurter Zeitung* y Radio Frankfurt en los últimos años de la república.[43] Mientras en la década de 1930 Kracauer y Benjamin sufrían grandes dificultades personales y profesionales, el Instituto pudo tomar los recaudos necesarios para huir ordenadamente de Alemania en 1933 rescatando casi todos sus recursos, salvo la biblioteca, intactos.

En suma, las relaciones del Instituto, tanto con la estructura universitaria oficial como con la subcultura urbana modernista –y podríamos también agregar los partidos políticos radicales de aquellos días–, siempre fueron algo excéntricas y marginales. El fenómeno que luego llegó a conocerse como la Escuela de Frankfurt nunca fue pues ni un mero producto directo de sus orígenes urbanos o académicos, ni un movimiento político organizado. Antes bien, emergió como el punto nodal dinámico de esas tres fuentes y quedó suspendido en el medio de un campo de fuerzas socioculturales sin gravitar hacia ninguno de sus polos. Al no ser rehén de ningún contexto particular que lo definiera, el Instituto se mantenía en una especie de tierra de nadie intelectual. Como era de esperar, esta posición ambigua se exacerbó enormemente después de la huida de sus integrantes desde Frankfurt hasta Nueva York, vía Ginebra, producida en 1934. Allí, la distancia que separaba al Instituto tanto de la vida universitaria norteamericana como de la cultura urbana de su ciudad de adopción fue acortándose gradualmente y resultó atenuada respecto de la relación que mantenía con esos mismos ambientes en Alemania antes del exilio. Y, por supuesto, cual-

---

Taurus, 1990]. La proletarización de la vida intelectual fue una preocupación de los pensadores alemanes mucho antes de este período. Véase la discusión sobre este tema entre los naturalistas de la década de 1890 en Peter Jelavich, "Popular dimensions of modernist elite culture: the case of theater in fin-de-siècle Munich", en *Modern European Intellectual History: Reappraisal and New Perspectives*, comp. de Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan, Ithaca, 1982, pág. 230.

43. Wolfang Schivelbusch, ob. cit., capítulos 3 y 4.

quier vínculo que hubieran tenido sus miembros originales con la praxis política de Weimar se quebró totalmente.

La mudanza del Instituto a la Universidad de Columbia en 1934 fue recientemente objeto de una polémica lanzada por Lewis Feuer en el periódico inglés *Survey*.[44] Como yo mismo intervine en el debate ulterior no quiero repetir ahora sus asperezas. Sólo querría destacar que el intento de Feuer de transformar a los miembros del Instituto en un puñado de filomarxistas criptocomunistas que engañaron a la ingenua administración de Columbia para que los recibiera gentilmente en Nueva York es incompatible con la complicada realidad triangulada de los años iniciales del Instituto en Frankfurt. Como ya vimos, la historia no puede reducirse a una narrativa esencialmente política como la que Feuer, con su inclinación a las teorías conspirativas, imagina. En Nueva York, la autosuficiencia financiera del Instituto, mantenida al menos hasta fines de la década de 1930, significaba que sus miembros podían gozar del lujo de un relativo aislamiento de todos sus contextos originalmente determinantes (académico, urbano y político). A diferencia de otros emigrados menos afortunados, sus miembros en general podían rehuir los compromisos a que los obligaban las exigencias de su situación. Continuaban escribiendo casi exclusivamente en alemán, limitaban la práctica docente al curso ocasional del programa de extensión establecido en Columbia y sólo rara vez abrían las páginas de su periódico a autores norteamericanos,[45] con lo cual se las arreglaban para mantener el mundo académico local a algunos palmos de distancia. Aunque se desarrollaron paulatina-

44. Véase la nota 25. El debate continuó en *Survey*, XXVI, 2, primavera de 1982, con Martin Jay, "Misrepresentations of the Frankfurt School", G. L. Ulmen, "Heresy? Yes! Conspiracy? No!" y Lewis S. Feuer, "The social role of the Frankfurt marxists".

45. Durante los siete años en que se publicó el *Zeitschrift für Sozialforschung* mientras el Instituto estuvo en Nueva York, sólo ocho artículos importantes fueron contribuciones de autores norteamericanos y tres de ellos aparecieron en el volumen de 1941. En cuanto a la cantidad de oyentes que asistían a las conferencias del curso de extensión del Instituto, puede ser indicativa una carta de Karl Korsch escrita el 20 de noviembre de 1938: "El círculo de oyentes de Horkheimer estaba constituido en su mayor parte por la gente del Instituto y sus esposas y unos pocos estudiantes confundidos". Véase Douglas Kellner (comp.), *Karl Korsch: Revolutionary Theory*, Austin, 1977, pág. 284.

mente ciertos lazos con el Departamento de Sociología de la Universidad de Columbia, normalmente se establecían a través de otros refugiados como Paul Lazarsfeld o a través de algunos estudiosos nativos como Robert Lynd o Robert MacIver. En realidad no parece que se haya establecido ninguna conexión de afinidad con los filósofos de Nueva York. Los proyectos de colaboración con pensadores norteamericanos sólo comenzaron a materializarse en la década de 1940 y cuando lo hicieron con frecuencia fue en virtud de auspicios no universitarios, tales como el Comité Judío Americano, el Comité Laboral Judío o la Sección Europea Central de la Oficina de Servicios Estratégicos. Y aunque algunos estudiosos norteamericanos más jóvenes que luego alcanzarían notoriedad, como M. I. Finley, Alvin Gouldner, C. Wright Mills e incluso Daniel Bell,[46] recibieron influencia de sus efímeros contactos con el Instituto, sería imposible llamarlos legítimos estudiantes de una escuela. En resumidas cuentas, relativamente seguros tras los muros del edificio situado en el 429 Oeste de la calle 117 y suministrado por Columbia, el Instituto continuó siendo un enclave oculto de la cultura de Weimar en el exilio y de ninguna manera significativa una parte de la vida académica de los Estados Unidos.

Si uno observa el edificio mismo y lo compara con el que el Instituto había dejado en Frankfurt, puede observar otra diferencia entre los dos períodos. Antes que una provocación visual al ambiente que lo rodeaba, un símbolo del modernismo desafiante y el marxismo renovador de sus habitantes, el edificio de la calle 117 era meramente uno más dentro de una fila de inocuas construcciones de piedra caliza con la entrada flanqueada por columnas y balaustradas seudoclásicas. Como tal, expresaba involuntariamente la aprensión de sus ocupantes a quedar expuestos de manera vulnerable en su nuevo ambiente. Durante la

46. Las conexiones entre Finley, Gouldner y Mills y el Instituto fueron ampliamente señaladas en la bibliografía dedicada a ellos y en sus propias obras. Las de Bell fueron ignoradas. Su ensayo, "The grass roots of american jew hatred", *Jewish Frontier*, XI, junio de 1944, págs. 15-20, exhibe claramente la influencia que ejerció la obra del Instituto en el antisemitismo. Aunque Bell llegó a ser muy crítico de la Escuela de Frankfurt, cuarenta años después hizo circular ese artículo entre sus amigos para advertir contra la debilidad neoconservadora de los compañeros populistas.

década de 1930 y principios de la de 1940, comprensiblemente preocupados por la posición que ocupaban como exiliados, a menudo reacios a abordar cuestiones específicamente norteamericanas por ignorancia, no muy seguros de su propia dirección política y recelosos de revelar el radicalismo de su pasado, los miembros del Instituto se mantuvieron apartados de cualquier movimiento intelectual opositor.[47] Cuando en 1941 Horkheimer y Adorno se mudaron al sur de California, fueron absorbidos casi enteramente por la comunidad alemana exiliada que vivía allí. Aparentemente, ambos tuvieron muy poco que ver tanto con la cultura académica como con la cultura intelectual urbana de Los Ángeles de aquellos días. En realidad, como lo demuestran los desgarradoramente dolorosos aforismos de *Minima Moralia* de Adorno, la alienación de todo contexto acogedor nunca fue mayor que en aquellos años.[48] Sólo la colaboración con el Grupo de Estudio de Opinión Pública de Berkeley a fines del decenio de 1940, que condujo a la publicación de *La personalidad autoritaria*, rompió este esquema. Como sucedió con los miembros del Instituto que permanecieron en la costa Este, tales como Neumann, Marcuse y Lowenthal, los que se instalaron en California sólo comenzaron a entablar interacciones sostenidas con intelectuales norteamericanos en relación con el servicio gubernamental desarrollado durante la guerra.[49]

47. Véase, por ejemplo, el relato de una reunión fallida con los editores de *The Marxist Quarterly* a fines de la década de 1930 que hace Sidney Hook, "The Institute for Social Research-Addendum", *Survey*, XXV, 3, 1980, págs. 177-178. La carta de Korsch, citada en la nota 45, también da testimonio de la prescindencia del Instituto respecto de los movimientos políticos de cualquier índole.

48. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trad. al inglés E. F. N. Jephcott, Londres, 1974. [Ed. cast.: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987.] Sobre un relato de los problemas generales de la vida de los refugiados en el sur de California, véase Anthony Heilbut, *Exiled in Paradise: German Refugee Artists and Intellectuals in America from the 1930's to the Present*, Nueva York, 1983.

49. Puede hallarse un informe sobre la contribución del Instituto a los resultados de la guerra en Alfons Söllner (comp.), *Zur Archäologie der Democratie in Deutschland*, 2 vols., Frankfurt, 1986. El papel que le cupo a Marcuse se analiza en Barry Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, Londres, 1982, pág. 109 y sigs.

Resulta sintomático del aislamiento general que sufrían los miembros del Instituto respecto de la vida urbana intelectual no académica del país que los había acogido el hecho de que en los estudios que hoy están proliferando velozmente sobre el grupo más importante de figuras culturales norteamericanas de las décadas de 1930 y 1940, los llamados intelectuales de Nueva York, es raro encontrar sus nombres.[50] Aunque los intelectuales neoyorquinos compartían muchas de las mismas simpatías modernistas y de izquierda en su condición de escritores reunidos alrededor de publicaciones como *The Partisan Review*, aparentemente no hubo casi ningún contacto entre ellos. Solamente en el debate sobre la cultura de masas, algunos norteamericanos como Dwight MacDonald encontraron cierta inspiración en las ideas de la Escuela de Frankfurt antes de que terminara la guerra.[51] Sólo mucho después de que el Instituto regresara a Alemania, la cultura opositora norteamericana y luego un movimiento político opositor comenzaron a recuperar la obra realizada por el Instituto durante su exilio.[52]

Por supuesto, ese aislamiento de los contextos académico, urbano y finalmente político sólo terminó durante el segundo período de Frankfurt, cuando a comienzos de la década de 1950, Horkheimer, Pollock y Adorno regresaron definitivamente. Sólo entonces, realmente por primera vez, la Escuela de Frankfurt, como pronto se la conoció, dejó de estar relativamente marginada. Convocados por algunos de los mismos funcionarios que habían dirigido alegremente la dispersión de la propiedad que

50. Véase, por ejemplo, de Mark Krupnick, *Lionel Trilling and the Fate of Cultural Criticism*, Evanston, 1986, en el que se mencionan varias veces las comparaciones potenciales con Adorno (por ejemplo, en la pág. 110). Véanse también James Gilbert, *Writers and Partisans: a History of Literary Radicals in America*, Nueva York, 1968; William Barrett, *The Truants: Adventures Among the Intellectuals*, Garden City, Nueva York, 1982; Irving Howe, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*, San Diego, 1982. Sólo el último menciona a una figura de la Escuela de Frankfurt, Marcuse, y lo hace con desprecio (pág. 309).

51. Dwight MacDonald, "A theory of popular culture", *Politics*, 1, febrero de 1944.

52. Sobre la recepción de la Escuela de Frankfurt, véase Martin Jay, "The Frankfurt School in Exile" y "Adorno and America", en *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, 1985.

no había sido rescatada del Instituto durante la era nazi,[53] sus líderes fueron ensalzados como honrosos vínculos con el pasado de Weimar. En 1951, Horkheimer fue elegido rector de la Universidad de Frankfurt y reelecto al año siguiente. Escribía y daba conferencias sobre cuestiones de política educacional y concedía frecuentes entrevistas a la prensa sobre una amplia cantidad de temas de actualidad.[54] Tanto él como Adorno tenían abiertas las columnas de los periódicos y las ondas de la estación de radio de Frankfurt, y ambos superaron en un esfuerzo consciente su animosidad contra los medios masivos de comunicación para llegar a influir en la opinión pública. Hasta el nuevo edificio del Instituto, para retomar un indicador que ya examinamos antes, reflejaba cierta avenencia con la Frankfurt de posguerra. Aunque se parecía a la estructura *Neue Sachlichkeit* de la década de 1920, ahora estaba perfectamente de acuerdo con la arquitectura de estilo internacional que por entonces se elevaba sobre las ruinas del bombardeado centro de la ciudad. De modo que, aunque ciertamente sería una exageración decir que la dirigencia del Instituto había hecho las paces con el mundo moderno, estaba manifiestamente menos enemistada con él que durante su primera época de Frankfurt y que durante su exilio norteamericano.

No obstante, irónicamente, en poco tiempo el nuevo público de su obra comenzó a interesarse cada vez más por las ideas formuladas durante aquellos primeros períodos. Y, para gran desagrado de Horkheimer en particular, muchos de sus lectores insistieron en aplicarlas a los problemas contemporáneos. Aunque éste no es el lugar indicado para analizar la complicada relación de la Escuela de Frankfurt con la Nueva Izquierda alemana, deberíamos hacer notar que, en gran medida, la Escuela ganó su reputación en virtud de las ideas generadas antes de que comenzara esta recepción. De modo que me parece apropiado volver, a manera de conclusión, a la cuestión, ya planteada antes, de la relación entre la teoría crítica y el ambiente

53. Wolfgang Schivelbusch, ob. cit., capítulo 6.

54. Las conferencias, las entrevistas y los artículos de Horkheimer correspondientes a estos años se encuentran en los tomos VII y VIII de su *Gesammelte Schriften*.

académico y urbano que rodeó al Instituto durante sus años más creativos y formativos, los años previos a su éxito de público. En otras palabras, ¿podemos dar sentido al campo de fuerzas de sus impulsos intelectuales situándolos en sus contextos generadores?

Las principales fuerzas, vale la pena repetirlo, fueron el marxismo hegeliano, el mandarinismo cultural, el modernismo estético, la autoconciencia judía, el psicoanálisis, la teoría de la racionalización de Weber y el postestructuralismo. Como dijimos antes, la última sólo adquiere sentido desde el punto de vista de la recepción, antes que de la génesis, de la Escuela, y por ello no puede vinculársela significativamente con los contextos que hemos descrito, aun cuando queremos destacar, como lo han hecho recientemente algunos comentadores, los lazos que existen entre las tradiciones hermenéuticas judías y el pensamiento postestructuralista.[55] ¿Qué podemos decir de las demás fuerzas? Aunque en la década de 1920 puede advertirse en ciertos círculos universitarios un renovado interés por Hegel,[56] el marxismo hegeliano era claramente un producto de la reconceptualización generada políticamente de la teoría marxista, iniciada por Lukács y Korsch fuera del ámbito académico. Durante los años de Grünberg, el Instituto mismo no estaba realmente adherido a una metodología marxista hegeliana, aun cuando, como vimos, su programa apuntaba a superar la fragmentación de la *Wissenschaft* [ciencia] burguesa. Además, considerando que una de las principales implicaciones de la recuperación de la dimensión hegeliana en el marxismo era la unidad de teoría y práctica, en la medida en que el Instituto constituía una empresa de investigación no política, su marco institucional específico contrariaba las lecciones de Lukács y Korsch.

Sin embargo, en cierto sentido podríamos hallar un vínculo entre el componente marxista hegeliano de la teoría crítica, que fue especialmente evidente en la década de 1930, y el lugar peculiar que ocupaba el Instituto en relación con el mundo acadé-

55. Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, 1982.

56. Heinrich Levy, *Die Hegel-Renaissance in der Deutschen Philosophie*, Charlottenberg, 1927.

mico. Al destacar la diferencia entre apariencia y esencia y al discriminar la conciencia de clase empírica de la clase obrera de su conciencia de clase atribuida u objetiva, el marxismo hegeliano abrió la posibilidad de un discurso de vanguardia para la clase a la que pretendía representar. En el caso de leninistas como Lukács y, al menos durante un tiempo, Korsch, el Partido Comunista era quien cumplía esa función. Para los miembros del Instituto, que no podían aceptar esa solución, tal vez era más conveniente pensar que pequeños grupos de intelectuales podían cumplir una función similar. Es decir, sin engañarse suponiendo que eran sustitutos del metasujeto revolucionario prometido por el marxismo hegeliano, por lo menos podían considerarse los depositarios temporarios de su ventajoso punto de vista epistemológico totalista. Por consiguiente, el aislamiento y la protección de que gozaba el Instituto, especialmente agudos durante su exilio norteamericano, pueden haber contribuido a sostener el supuesto de que la Escuela de Frankfurt, no corrompida por los compromisos políticos y comerciales a que estaban obligados la mayor parte de los intelectuales, era la voz de la totalidad. Aunque ésta era una frágil esperanza, por razones que quiero indagar brevemente, podría explicarse atendiendo al peculiar estatus académico del Instituto.

De modo similar, los residuos del mandarinismo cultural que se registran en la teoría crítica, la sospecha que le produce la racionalidad tecnológica instrumental y su repudio casi visceral de la cultura de masas podrían explicarse en parte en virtud de los atenuados vínculos de sus exponentes con el *Bildungsbürgertum* [educación burguesa] y el sistema universitario. El elitismo, que los miembros de la Escuela de Frankfurt aceptaron con frecuencia como una descripción válida de su posición, no era pues meramente una función de las implicaciones vanguardistas del marxismo hegeliano; también proyectaba sus raíces en la estructura académica jerárquica. El hecho de que reconozcamos esta posibilidad no debe hacernos ignorar, sin embargo, la complicada relación que mantenían con esa estructura ya mencionada. Como se trataba de un instituto de investigación que formaba parte de una universidad de origen privado, sus miembros podían eludir la obligación de prestar servicio burocrático al Estado o la necesidad de formar a sus futuros líderes. Por consiguiente, nunca fueron simples mandarines que resistían

conservadoramente todo desafío a la hegemonía de su grupo privilegiado. Aun cuando adoptaron en gran medida el *pathos* de la teoría de la racionalización de Weber como una jaula de hierro que limitaba las perspectivas de modernización, nunca abandonaron la esperanza de un futuro alternativo basado en la realización de la razón sustantiva negada por los mandarines más pesimistas.

La negativa a seguir las lecciones de desesperanza del mandarín respondía no sólo a las inclinaciones marxistas de los miembros del Instituto, sino también a la simpatía general que experimentaban por los impulsos creativos que, como vimos, eran tan prominentes en el ambiente urbano de entonces. Las esperanzas mesiánicas evidentes en el Renacimiento Judío, estimuladas por el Frankfurt Lehrhaus, aparecieron expresadas en diversas formas y con diferentes grados de intensidad en la obra de figuras del Instituto de la talla de Fromm, Lowenthal, Benjamin y Adorno.[57] Asimismo, la introducción de temas psicoanalíticos estuvo facilitada por el clima hospitalario que Frankfurt le había ofrecido a las ideas de Freud. Y finalmente, el modernismo estético de Frankfurt, "la primera ciudad del siglo XX", halló rápidamente eco en la defensa del arte vanguardista hecha por el Instituto, aun cuando fuera más del tipo esotérico que del exotérico representado por la *Neue Sachlichkeit*.[58]

La preferencia manifestada por la gente del Instituto a favor del modernismo esotérico antes que el exotérico –el arte de Schoenberg, Kafka y Beckett antes que el de, digamos, los surrealistas–, sugiere una observación final acerca de la relación de los miembros con el ambiente urbano. Como lo ha observado Carl Schorske,[59] el ideal de la ciudad burgo entendida como una

57. En *Mitmachen wollte ich nie*, pág. 156, Lowenthal reconoció recientemente la importancia que tuvo su experiencia en el Lehrhaus para el desarrollo de la teoría crítica.

58. Puede hallarse un buen estudio de la posición adoptada por la Escuela de Frankfurt en relación con el modernismo estético en Eugene Lunn, *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley, 1982.

59. Carl E. Schorske, "The idea of the city in european thought: Voltaire to Spengler", en Oscar Handlin y John Burchard (comps.), *The Historian and the City*, Cambridge, 1963.

comunidad ética estuvo en la base del neohumanismo de idealistas alemanes como Fichte. Considerado a menudo como un antídoto contra la imagen opuesta de la ciudad industrial moderna concebida como un lugar inhumano de alienación y vicio, este modelo ponía el acento en la posibilidad de reconstituir la virtud cívica de la antigua *polis* o la ciudad-Estado del Renacimiento. Ahora bien, aunque la Frankfurt de comienzos del siglo XX puede haberse aproximado a este ideal en algunos modestos aspectos, en el contexto de una cultura y un gobierno nacionales tan fragmentados como los de la Alemania de Weimar, era evidente que ninguna comunidad genuinamente ética podía surgir sólo en el ámbito urbano. Los miembros del Instituto, con su inclinación a las explicaciones totalizadoras de los problemas sociales, nunca abrigaron la expectativa de que únicamente una renovada vida ciudadana pudiera producir un gran cambio. Además, podría conjeturarse que el ideal helenista de la *polis* virtuosa ejercía poca atracción en los miembros del Instituto a causa de la atenuada deuda que éstos tenían con una tradición hebraica, cuya nostalgia, como nos lo ha recordado recientemente George Steiner,[60] tenía más que ver con un jardín que con una ciudad. En realidad, la reconciliación con la naturaleza era uno de los objetivos que defendían más ardientemente, a pesar de desconfiar de los intentos de ciertos pensadores *völkisch* [populares] –y podríamos agregar sionistas– de realizarla sin producir un cambio social radical. Aun así, reforzados por la expectativa tradicional marxista de que el comunismo implicaría la superación de la distinción misma entre lo urbano y lo rural,[61] los miembros del Instituto nunca imaginaron el renacimiento de la virtud cívica como un fin en sí mismo.

Cuando el Instituto huyó a Nueva York, este sueño debe de haber parecido aún más alejado de la realidad. Allí, sus miembros eran extranjeros precariamente situados en un medio ajeno, y

60. George Steiner, "The city under attack", *Salmagundi*, 24, otoño de 1973.

61. La manifestación más importante de esta esperanza apareció en Friedrich Engels, "The housing question", en Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works*, 2 vols., Moscú, 1958, vol. I, págs. 546-635. [Ed. cast.: "Contribución al problema de la vivienda", en *Obras escogidas*, t. II, Moscú, Progreso, s.f.] Véase también Raymond Williams, *The Country and the City*, Nueva York, 1973. [Ed. cast.: *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2000.]

además ese mismo medio estaba aún más apartado del ideal de comunidad ética de lo que lo había estado Frankfurt. Pues, como lo ha sostenido Thomas Bender,[62] las ciudades norteamericanas como Nueva York hacía mucho tiempo que habían dejado de respaldar una vibrante cultura metropolitana, y todo lo que pudiera aproximarse a una vida intelectual común había sido reemplazado por elites profesionales parcialmente especializadas incapaces de mantener entre sí una conversación sobre problemas más amplios que excedieran sus campos de conocimiento. Una escuela interdisciplinaria de pensadores, cuyo instituto se fundó precisamente con la finalidad de combatir la especialización de discursos aparentemente inconmensurables, en tales circunstancias sólo podía replegarse sobre sí misma. Como resultado de todo ello, las inclinaciones holísticas del Instituto, puestas ya en tela de juicio porque no se veía ninguna posibilidad de que emergiera una clase universal, se vieron aún más perjudicadas durante los años del exilio por la falta de un verdadero público. No sorprende, entonces, que hasta la fe en el concepto mismo de totalidad se hubiera conmovido cuando los exiliados volvieron a Alemania después de la guerra. Como intenté demostrarlo en otra parte,[63] la desilusión fue un episodio central de la pérdida general de confianza en la totalidad, evidente en la historia del marxismo occidental en su conjunto.

Incluso cuando regresaron a Frankfurt, por entonces ansiosa de escucharlos, los miembros de Instituto se sentían demasiado castigados por la experiencia norteamericana para abrigar alguna esperanza de poder realizar el sueño de una ciudad virtuosa. Por consiguiente, cuando emprendieron el análisis de una comunidad, como dijimos antes, siempre lo hicieron advirtiendo que la unidad adecuada de análisis no podía ser meramente urbana, pues la manipulación de la conciencia popular, ejercida por una industria cultural nacional y hasta internacional, impedía todo renacimiento puramente urbano de la virtud cívica. Aunque más tarde Jürgen Habermas introdujo el concepto de

62. Thomas Bender, "The cultures of intellectual life: the city and the professions", en John Higham y Paul K. Conkin (comps.), *New Directions in American Intellectual History*, Baltimore, 1979, pág. 63.

63. Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, 1984.

una esfera pública renovada como un posible antídoto a la manipulación total de la conciencia de una sociedad unidimensional, era absolutamente consciente de los límites del modelo antiguo. "La cuestión que se nos presenta", sostenía recientemente en un ensayo sobre arquitectura moderna y posmoderna,

> es si la *noción* efectiva de la ciudad no ha sido reemplazada. Como un hábitat comprensible, en una época la ciudad podía diseñarse en el plano arquitectónico y representarse en el plano mental. Las funciones sociales de la vida urbana, política y económica, privada y pública, los cometidos de la representación cultural y religiosa, del trabajo, la habitación, la recreación y la celebración podían *traducirse* a propósitos de utilidad, a funciones de un uso temporalmente regulado de espacios designados. Sin embargo, en el siglo XIX a más tardar, la ciudad se convirtió en el punto de intersección de un *tipo diferente* de relación funcional. Fue sumergida en sistemas abstractos, que ya no podían captarse estéticamente en una presencia inteligible [...] Las aglomeraciones urbanas excedieron el antiguo concepto de la ciudad que el pueblo tanto apreciaba.[64]

¿Qué lecciones, suponiendo que haya alguna, pueden extraerse de este panorama de las relaciones de la Escuela de Frankfurt con las universidades y las ciudades con las cuales estuvo asociada durante su historia? Primero, es evidente que ningún análisis contextual directo y reduccionista puede suministrarnos una clave satisfactoria para explicar el contenido de las ideas de la Escuela. Sencillamente hubo demasiados contextos superpuestos –académico, urbano, político y, podríamos agregar, también personales e intelectuales– para permitirnos basar la teoría crítica o la obra del Instituto en un único contexto decisivo. Nuestro análisis confirma, pues, el argumento expuesto por Dominick LaCapra en su potente crítica a un intento de esta índole, el libro *Wittgenstein's Vienna* de Janik y Toulmin: ninguna versión resueltamente contextual puede arrogarse el poder de saturar los textos o las constelaciones de ideas con una significación esencial.[65]

64. Jürgen Habermas, "Modern and postmodern architecture", en John Forester (comp.), *Critical Theory and Public Life*, Cambridge, Massachusetts, 1985, págs. 326-327.

65. Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, 1983, capítulo 3.

En realidad, si se toma seriamente lo dicho anteriormente con referencia a la importancia de la recepción postes- tructuralista de la teoría crítica, en nuestra opinión, ningún contextualismo generador –por abierto que esté a múltiples dimensiones– puede agotar la significación de un fenómeno cultural. Su campo de fuerzas necesariamente incluye tanto momentos generadores como momentos receptores y es un engaño suponer que podemos aislar por completo los últimos con la esperanza de captar meramente los primeros.

Sin embargo, si recordamos la necesidad de respetar el carácter no totalizador de los contextos múltiples, el análisis contextual merece que se le atribuya cierto poder explicativo limitado. En el caso de la Escuela de Frankfurt, precisamente la intersección y la superposición dinámicas de contextos circunscritos suministraron el impulso que dio origen a sus obras. La constelación de ideas interrelacionadas en tensión, que nunca alcanzaron una síntesis perfectamente armoniosa, fue posible como resultado de los contextos irreductiblemente plurales y a menudo en conflicto de las vidas de sus miembros. Sin pretender que pueda establecerse una perfecta correspondencia entre las estrellas específicas de esta constelación intelectual y los contextos específicos de donde surgieron, espero que haya quedado demostrado que prestar atención a sus situaciones académicas y urbanas contribuye a desmitificar la pretensión de "un golpe de inmerecida suerte", como explicación de la agudeza crítica de los componentes de esta corriente.

Por último, se impone una observación final. Es una constante de la historia intelectual atribuirle a la marginalidad social o cultural estimulantes ideas heterodoxas o innovadoras. En el caso que hemos estado examinando, sería más exacto hablar de marginalidades múltiples, muy particularmente aquellas que hemos identificado en relación con sus contextos académico, urbano y político, y conceptualizar la Escuela y el Instituto como puntos nodales (semejantes, pero no precisamente idénticos) de intersección de tales marginalidades. O, más convenientemente, a la manera de un diagrama de Venn, podemos verlas ocupando el área donde se superponen tres círculos excéntricos. La frase favorita de la Escuela de Frankfurt, "*nicht mitmachen*", "no ajustarse a las ideas de otro", llega a significar más que un mero de-

safío al convencionalismo y a la adhesión incondicional a una facción política; define, en cambio, las condiciones mismas de la productividad intelectual de sus miembros y probablemente no sólo de ellos.

2. *El debate sobre la contradicción performativa: Habermas* versus *los postestructuralistas*

De los muchos aspectos encomiables de la notable carrera de Jürgen Habermas quizá ninguno sea tan sorprendente como su constante disposición a participar en debates constructivos con una amplia variedad de interlocutores críticos. En verdad, debe de haber pocos pensadores cuyos desarrollos teoréticos hayan estado tan acentuadamente marcados por los encuentros públicos mantenidos con sus opositores a lo largo de toda una vida de intensa interacción intelectual. Desde los primeros debates sostenidos con el movimiento estudiantil alemán en la década de 1960 y su participación en la "disputa positivista" con los seguidores de Karl Popper, pasando por sus intercambios con Hans-Georg Gadamer sobre la hermenéutica y con Niklas Luhmann sobre la teoría de los sistemas, hasta su vigorosa participación en las actuales controversias sobre el posmodernismo y la "normalización" del pasado alemán, Habermas ha sido un valiente y responsable "intelectual público" de una calidad que rara vez se encuentra en la cultura occidental contemporánea. Además, es un autor que ha estado pacientemente dispuesto a aprender de los demás pensadores implicados en el proyecto colectivo por el que él tanto bregó.[1] Aunque cualquiera que conozca de primera mano la intensidad apasionada con la que suele discutir vacilaría

1. Principalmente, de John B. Thompson y David Held (comps.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Massachusetts, 1982, y Richard J. Bernstein (comp.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts, 1985.

antes de llamarlo un imperturbable "santo del racionalismo", como alguna vez dijo Gladstone de John Stuart Mill,[2] Habermas es ciertamente uno de los ejemplos más convincentes del poder de la racionalidad comunicativa a la que adhiere con tanto fervor.

Esta coincidencia entre las ideas y las acciones de Habermas es particularmente importante, pues dirige nuestra atención a una cuestión que está en el corazón mismo de su teoría. Me refiero al valor de la coincidencia o consistencia performativa, que es uno de los ideales reguladores dominantes de su pragmática universal. En efecto, en su vocabulario debe de haber pocas reprimendas más punzantes que la acusación de "contradicción performativa", expresión que Habermas emplea una y otra vez para restar validez a las posiciones de sus oponentes.

Con todo, que yo sepa, no hay ningún estudio sólido de las implicaciones de este concepto en su obra, a pesar de la importancia que evidentemente tiene para él. Urge emprender esta tarea, en particular porque esa misma cuestión ha sido explícitamente planteada en gran parte del pensamiento postestructuralista, aunque las conclusiones a las que condujo en ese caso son radicalmente diferentes. Sin abrigar la esperanza de llegar a una resolución definitiva de una disputa filosófica de larga data, quiero aprovechar la oportunidad para explorar las múltiples implicaciones del tema de la coincidencia y la contradicción performativas. Pues al hacerlo podemos echar luz sobre una dimensión central de la producción de Habermas.

Un punto de partida conveniente es la tradicional noción dialéctica de contradicción, que estaba aún intensamente presente en la obra de los mentores de Habermas de la Escuela de Frankfurt. La crítica hecha por Hegel de la lógica aristotélica, que para él era demasiado formal y ahistórica, siempre ejerció, por supuesto, un fuerte, aunque con frecuencia controvertido, impacto en el pensamiento marxista.[3] Si bien divididos en lo referente a la cuestión de establecer si las contradicciones existen en la naturaleza y en la sociedad o solamente en la sociedad –En-

2. Citado en Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill*, Nueva York, 1970, pág. 455.

3. Una notable excepción a esta regla es el marxista italiano Lucio Colleti. Véase, por ejemplo, su "Contraddizione dialettica e non-contraddizione", en *Tramonto dell'ideologie*, Roma, 1980.

gels representa la primera posición y Lukács, la segunda–, la mayor parte de los marxistas insistieron en afirmar que la contradicción es una realidad ontológica y no meramente lógica. De ahí que, por ejemplo, Herbert Marcuse argumentara en *El hombre unidimensional* que "si la lógica dialéctica entiende la contradicción como una 'necesidad' que corresponde a la 'naturaleza misma del pensamiento' [...], lo hace porque la contradicción corresponde a la naturaleza misma del *objeto* de pensamiento, a la realidad, donde la razón es aún sinrazón y lo irracional es aún lo irracional".[4] De manera similar, Theodor Adorno declaraba que "la contradicción dialéctica expresa el antagonismo real que no llega a hacerse visible en el sistema lógico científico de pensamiento".[5] Rechazando la acusación de que suspender la lógica de no contradicción conduce inevitablemente al irracionalismo, clásicamente señalada por Karl Popper en "¿Qué es la dialéctica?",[6] Adorno insistía en que "si uno contamina por asociación la dialéctica y el irracionalismo, termina por cegarse ante el hecho de que la crítica de la lógica de no contradicción no la suspende sino que, antes bien, reflexiona sobre ella".[7]

No obstante, de manera sutil, Adorno se distanció de la posición más directamente marxista hegeliana representada por Marcuse. Lo hizo problematizando la alternativa normativa presupuesta por la crítica de la contradicción: una supresión dialéctica perfectamente positiva. En lugar de adoptar ese ventajoso punto de vista normativo, Adorno llegó a considerarlo en sí mismo como expresión de una teoría de la identidad potencialmente opresiva. Así es como en *Dialéctica negativa* advertía contra la hipostatización de la no contradicción como el modo de superar completamente todas las tensiones y diferencias en una gran síntesis: "Precisamente el insaciable principio de identidad termina

4. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964, pág. 142. [Ed. cast.: *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.]

5. Theodor W. Adorno, "Introduction", en *The Positivist Dispute in German Sociology*, trad. al inglés de Glyn Adey y David Frisby, Londres, 1976, pág. 26.

6. Karl Popper, "What Is Dialectic?", en *Conjetures and Refutations*, Londres, 1962. [Ed. cast.: *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 1994.]

7. Theodor Adorno, "Introduction", pág. 66.

perpetuando el antagonismo al suprimir la contradicción. Lo que no tolera nada que no sea idéntico a sí mismo impide la conciliación con aquello con lo que se confunde. La violencia que implica imponer la igualdad reproduce la contradicción que elimina".[8] De modo que, para Adorno, la conciliación paradójicamente incluye un momento de contradicción preservada, que no es meramente un mal que hay que superar. "La tarea de la cognición dialéctica no es, como les gusta acusar a sus detractores, construir contradicciones desde arriba y avanzar resolviéndolas, aunque la lógica de Hegel procede una y otra vez de esa manera. En cambio, la tarea que le corresponde a la cognición dialéctica es buscar la falta de coincidencia entre el pensamiento y la cosa, experimentarla en la cosa."[9]

Independientemente de que Adorno estuviera o no en lo cierto en su crítica de Hegel,[10] la significación de su posición es clara. Al argumentar en contra del objetivo de un mundo perfectamente no contradictorio, en el que las categorías lógica y ontológica estuvieran unidas de manera inconsútil, Adorno abría la puerta a una noción más modesta de contradicción que sería significativa sólo en ciertos aspectos de la realidad social. Como veremos brevemente, Habermas habría de atravesar esa puerta.

En otro sentido, sin embargo, Adorno defendió una noción –o, mejor dicho, una práctica– de contradicción que Habermas repudiaría tácitamente. A pesar de continuar empleando los instrumentos de la razón crítica, Adorno denunciaba la tiranía de la Ilustración pues, en su opinión, ésta imponía la razón de manera totalitaria a un mundo recalcitrante. Según Habermas, Adorno "era completamente consciente de esta contradicción performativa inherente a la crítica totalizadora. La *Dialéctica negativa* de Adorno se presenta como una permanente explicación de por qué debemos girar alrededor de esta *contradicción performativa* y hasta permanecer en ella".[11] Habermas plantea que, a

8. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. al inglés de E. B. Ashton, Nueva York, 1973, págs. 142-143. Traducción corregida. [Ed. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992.]

9. Ibíd., pág. 153.

10. Sobre un análisis crítico de su argumentación, véase Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge, 1982, pág. 160 y sigs.

11. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectu-*

diferencia de aquellos que procuran escapar a la paradoja de una crítica racional de razón totalizadora denunciando la razón *tout court*, Adorno "desea perseverar en la contradicción performativa de una dialéctica negativa, que controla el inevitable medio de identificar y objetivar el pensamiento contra sí mismo. Cree que, mediante ese ejercicio de perseverancia, permanece más fiel a una razón no instrumental perdida".[12]

Aunque admirara a Adorno por haberse negado a buscar una salida forzosa a este dilema o a buscar falsos consuelos, aunque fuera tan reacio como Adorno a postular una unidad última de concepto y realidad, Habermas apuntaba a desplazar los términos de la discusión sobre la contradicción en una nueva dirección que le permitiera apartarse de las aporías de la dialéctica de la Ilustración en su clásica formulación de la Escuela de Frankfurt. Mientras Adorno permanecía aterrado por la imposición de la coincidencia lógica a un mundo que debería ser no idéntico a su concepto, e insistía en afirmar que las representaciones conceptuales nunca pueden ser plenamente coincidentes con sus objetos, Habermas se concentraba, en cambio, en las relaciones entre los sujetos. La exposición más extensa de este cambio apareció en un pasaje de *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*, que merece ser citado en su totalidad:

> El concepto de contradicción ha experimentado tal desgaste que con frecuencia se lo emplea como sinónimo de "antagonismo", de "oposición" o de "conflicto". Sin embargo, de acuerdo con Hegel y con Marx, los "conflictos" son sólo la forma de la apariencia, el lado empírico de una contradicción fundamentalmente lógica. Los conflictos sólo pueden comprenderse en relación con las reglas operativamente efectivas de acuerdo con las cuales se producen demandas o intenciones incompatibles dentro de un sistema de acción. Pero no puede existir "contradicción" entre demandas o intenciones en el mismo sentido en que puede existir entre declaraciones: el sistema de reglas de acuerdo con las cuales se producen las enunciaciones –es decir, las opiniones y acciones en las que es-

---

res, trad. al inglés de Frederick Lawrence, Cambridge, Massachusetts, 1987, pág. 119. [Ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.]

12. Jürgen Habermas, "A philosophico-political profile", en *Habermas: Autonomy and Solidarity*, comp. de Peter Dews, Londres, 1986, pág. 155.

> tan incorporadas las intenciones– evidentemente es de índole diferente del sistema de reglas de acuerdo con las cuales formamos proposiciones y las transformamos sin afectar su valor de verdad. En otras palabras, las estructuras profundas de una sociedad no son estructuras lógicas en un sentido estricto. Por otra parte, los contenidos proposicionales siempre se emplean en enunciaciones. La lógica que justificara hablar de "contradicciones sociales" debería ser, por consiguiente, una lógica del empleo de los contenidos proposicionales en el habla y en la acción. Y debería extenderse a las relaciones comunicativas entre sujetos capaces de hablar y de actuar; tendría que ser una pragmática universal antes que una lógica universal.[13]

En suma, para Habermas, las contradicciones existen menos en el nivel de la *ontología* social, como sostenían los marxistas hegelianos, entre ellos Marcuse, que en el nivel de la *comunicación* intersubjetiva. Las sociedades de clases, afirma Habermas, tienen contradicciones fundamentales sólo porque "su principio organizacional necesita que los individuos y los grupos se enfrenten repetidamente entre sí con demandas e intenciones que, en el largo plazo, son incompatibles".[14] *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío* está dedicado a explicar cómo estas contradicciones fundamentales de clase pueden desplazarse del plano económico a otros planos de la interacción social. Para lo que nos interesa aquí, es menos importante la plausibilidad de este argumento que el vínculo que forja Habermas entre contradicción y comunicación. Sin duda también reconoce que la noción de contradicción puede aplicarse significativamente a las incompatibilidades en los mecanismos de mantenimiento del sistema de las sociedades, pero claramente prefiere reservar el término para referirse a las pretensiones de verdad en conflicto de los distintos actores de la sociedad, pretensiones cuya validez puede medirse discursivamente.

A pesar de que en *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío* Habermas adhiere a la noción de "contradicción dialéctica", pa-

13. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trad. al inglés de Thomas McCarthy, Boston, 1973, págs. 26-27. [Ed. cast.: *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.]

14. Ibíd., pág. 27.

recería que posteriormente fue regresando a una alternativa aristotélica más convencional. Así, por ejemplo, en su reciente crítica de las ideas desconstruccionistas sobre la contradicción, sostiene que "sólo puede debatirse sobre 'contradicción' a la luz de las exigencias de coincidencia, que pierden su autoridad o al menos quedan subordinadas a otras demandas –de naturaleza estética, por ejemplo–, si la lógica pierde su convencional supremacía sobre la retórica".[15] No obstante, lo que hace que esta declaración sea algo más que una mera reformulación de la lógica tradicional es el hecho de que pone el acento en la dimensión performativa del lenguaje, en el *uso* de argumentaciones en la interacción comunicativa antes que en la coincidencia de las declaraciones o proposiciones *per se*. Una contradicción performativa no surge cuando se afirman simultáneamente como verdaderas dos proposiciones antitéticas (A y no A), sino cuando cualquier cosa que se declare está reñida con los supuestos o implicaciones del acto de declararla. Para emplear la terminología de J. L. Austin y John Searle, de quienes Habermas se reconoce deudor, la contradicción performativa se produce cuando la dimensión locucionaria de un acto de habla está en conflicto con su fuerza ilocucionaria, cuando lo que se dice pierde impacto por la manera como se lo dice. Por ejemplo, según Habermas, el uso comunicativo del lenguaje esconde una obligación inmanente de justificar, si fuera necesario, las pretensiones de validez. Cuando las declaraciones que uno hace en un nivel locucionario niegan la posibilidad misma de tal justificación, se incurre en una contradicción performativa.

Una versión particularmente fuerte de esta posición que va algo más allá de las formulaciones más cautas de Habermas, puede hallarse en la obra de Karl-Otto Apel, quien ha sostenido que, nos guste o no, los seres humanos estamos necesariamente socializados en un juego de lenguaje pragmático trascendental del que sólo podemos apartarnos corriendo el riesgo del aislamiento autista y hasta del suicidio. Uno no puede tomar la "decisión" de participar o de abstenerse de este juego del lenguaje, argumenta Apel, "puesto que toda elección que pueda entenderse como significativa ya supone el juego de lenguaje trascendental como su condi-

15. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, ob. cit., pág. 188.

ción de posibilidad. Sólo partiendo del supuesto racional de reglas intersubjetivas, el hecho de decidir en presencia de alternativas puede entenderse como una conducta significativa".[16]

Aunque no comparte la idea de la base trascendental postulada por Apel, pues implica un fundacionalismo que le parece insostenible, Habermas a menudo adopta una estrategia similar contra algunos de sus oponentes. Aquellos cuyas ideas derivan de Nietzsche son blancos especialmente atractivos, porque su práctica ilocucionaria parece estar más radicalmente en tensión con sus aseveraciones locucionarias. Es decir, tales pensadores emplean métodos de argumentación que tácitamente implican poner a prueba la validez intersubjetiva para defender una posición que niega legitimidad a la racionalidad comunicativa. Como sostuvo Habermas refiriéndose a la dialéctica negativa de Adorno y a la desconstrucción de Derrida: "la autocrítica totalizadora de la razón queda atrapada en una contradicción performativa, puesto que para poder condenar a la razón centrada en el sujeto de poseer una naturaleza autoritaria es necesario recurrir a sus propios instrumentos".[17]

Podríamos dar otros ejemplos de la tendencia de Habermas a apoyar su crítica con el argumento de la contradicción performativa. pero por el momento me interesa destacar la importancia que tuvo este argumento en la posición que él adoptó. Habermas lo utiliza primero para criticar las incoherencias presentes en la práctica argumentativa de sus oponentes y, en segundo lugar, para establecer una norma que permita juzgar las contradicciones sociales cuando el antiguo modelo marxista hegeliano de contradicción ontológica ya ha dejado de ser viable. Pero ahora debemos preguntarnos: ¿hasta qué punto tuvo éxito en su intento de defender su efectividad para tales propósitos? Y particularmente, ¿en qué medida resultó su defensa un antídoto

16. Karl-Otto Apel, "The problem of philosophical foundations in light of a trascendental pragmatics of language", en *After Philosophy: End or Transformation?*, comp. de Kenneth Baynes, James Bohman y Thomas McCarthy, Cambridge, Massachusetts, 1987, pág. 281. Esta argumentación procura evitar los puntos de apoyo decisionistas de la primera posición de Apel, criticados por Thomas McCarthy en *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Massachusetts, 1978, pág. 321.

17. Ibíd., pág. 185.

contra la crítica postestructuralista de la racionalidad comunicativa? Para poder responder estas preguntas es necesario hacer una cuidadosa lectura de dicha crítica. Aunque hay muchas versiones entre las cuales elegir, permítaseme concentrarme en tres en particular, las ofrecidas por Michel Foucault, Rodolphe Gasché y Paul de Man.[18]

La crítica de Foucault apareció en 1966 en su elogio al crítico y novelista Maurice Blanchot, *El pensamiento del afuera*.[19] Su sección inicial estaba dedicada al tema "Hablo, miento". Foucault comienza por evocar la antigua paradoja griega "del mentiroso", la afirmación autocontradictoria de Epiménides el cretense: "Todos los cretenses son mentirosos". En su forma condensada, es la expresión "yo miento" la que Foucault pone en contraste con la enunciación aparentemente autocoincidente "yo hablo". Pero, sorprendentemente, argumenta que la segunda es más problemática que la primera. Es decir, la paradoja del mentiroso puede resolverse si reconocemos que es posible establecer una distinción entre dos proposiciones, una de las cuales es el objeto de la otra.[20] Pues no hay contradicción lógica en la

18. También podríamos haber considerado la crítica en la tradición hermenéutica. Véase, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Nueva York, 1986, pág. 308, donde el autor llega a la conclusión de que "por más claramente que uno demuestre las contradicciones internas de todas las visiones relativistas, las cosas son como dijo Heidegger: todos esos argumentos victoriosos tienen algo que sugiere que están tratando de dejarnos perplejos. Por convincentes que puedan parecer, finalmente pasan por alto el aspecto central. Al emplearlos uno prueba que está en lo cierto y, sin embargo, son argumentos que no expresan ninguna percepción superior de algún valor". [Ed. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1997.] Le agradezco a Joel Whitebook haberme llamado la atención sobre este pasaje.

19. Michel Foucault, *Maurice Blanchot: The Thought from Outside*, trad. al inglés de Brian Massum [ed. cast.: *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 2000]; Maurice Blanchot, *Michel Foucault as I Imagine Him*, trad. al inglés de Jeffrey Mehlman, Nueva York, 1987. [Ed. cast.: *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1992.]

20. Ibíd., págs. 9-10. Probablemente Foucault se inspire aquí en la teoría de los tipos de Bertrand Russell, como me lo ha sugerido Thomas McCarthy, o posiblemente en la distinción que luego haría en *Arqueología del saber*, entre *énoncé* y *énonciation* (usualmente traducidos como *enunciado* y *enunciación*). En cualquier caso, los pensadores postestructuralistas no aceptan, como lo hace Foucault, tal respuesta a la paradoja del mentiroso. Véase, por ejemplo, Jean-

declaración del cretense que dice algo acerca de un pueblo al que él mismo pertenece, si las dos proposiciones están en diferentes niveles.

El "yo hablo" que a primera vista parece carecer hasta de una tensión paradójica superficial, en realidad plantea, en opinión de Foucault, problemas más graves. "El 'yo hablo' se refiere a un discurso soporte que lo provee de un objeto. Sin embargo, ese discurso no está presente; la soberanía del "yo hablo" sólo puede estribar en la ausencia de cualquier otro lenguaje."[21] Semejante ausencia parece concederle al sujeto hablante un enorme poder originario, pero, dice Foucault, lo que sucede es en realidad lo opuesto. Pues el supuesto vacío que rodea al "yo hablo" es en realidad "una apertura absoluta a través de la cual el lenguaje se extiende interminablemente hacia adelante, mientras el sujeto –el 'yo' que habla– se fragmenta, se dispersa, se disemina y desaparece en ese espacio desnudo [...]. En suma, ya no es ni discurso ni comunicación de sentido, sino un extenderse hacia adelante del lenguaje en su estado crudo, un desenvolverse de pura exterioridad".[22] Precisamente, la literatura moderna como la de Blanchot es la que mejor registra esta exterioridad del lenguaje en relación con el sujeto hablante.

El desafío que presenta Foucault a la lógica de la contradicción performativa surge, pues, del hecho de postular el carácter ejemplar de un lenguaje literario que es completamente exterior a la intencionalidad de un sujeto hablante. Si en este uso del lenguaje no hay un actor significativo responsable de los actos de habla cuyas dimensiones locucionaria e ilocucionaria pueden ser coincidentes o contradictorias, entonces tiene muy poco sentido

---

François Lyotard, *Rudiments païens*, París, 1977, págs. 229-230. Lyotard sostiene que la paradoja no es refutable. En realidad, en su última obra, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. al inglés de Geoff Bennington y Brian Massumi, prologada por Fredric Jameson, Minneapolis, 1984 [ed. cast.: *La condición posmoderna*, Buenos Aires, REI, 1989], Lyotard define la ciencia posmoderna por su complaciente adhesión a la paradoja y su desdén por el consenso. De ahí que, aunque emplee la teoría del acto de habla para introducir la noción de "performatividad", Lyotard nunca considera seriamente la cuestión de la contradicción performativa.

21. Ibíd., pág. 10

22. Ibíd., pág. 11.

emplear criterios performativos para evaluar argumentos o para caracterizar tensiones sociales.

Es más, ¿y si la idea misma de contradicción fuera una denominación equivocada cuando se la aplica a todas las variedades de interacción lingüística? Ésta es la perturbadora pregunta que formula el segundo crítico postestructuralista a quien deseo presentar, cuya obra ha influido en la cuestión que estamos tratando, Rodolphe Gasché. Mientras Foucault propone un nivel lingüístico exterior a la interacción pragmática, pero no desnuda realmente sus implicaciones,[23] Gasché desarrolla el análisis ricamente articulado de Derrida de los efectos aporéticos del lenguaje en todos sus niveles. En *The Tain of the Mirror* sostiene que la desconstrucción "comienza con una elucidación sistemática de contradicciones, paradojas, incoherencias y aporías constitutivas de la conceptualidad, la argumentación y la discursividad de la filosofía. Sin embargo, estas discrepancias no son contradicciones lógicas, las únicas discrepancias de las que puede dar cuenta el discurso filosófico. Eludidas por la lógica de identidad, no son en consecuencia contradicciones propiamente dichas".[24] Si no deben entenderse como contradicciones lógicas, entonces ¿qué son? Gasché responde que "la desconstrucción intenta 'explicar' esas contradicciones 'basándolas' en 'infraestructuras' descubiertas mediante el análisis de la organización específica de estas 'contradicciones'".[25] Estas infraestructuras básicas son lo que Derrida llama de diversos modos: *archiescrituras*, *différance*, suplementariedad, iterabilidad, remarcación, diseminación, etcétera. Sea como fuere que se interpreten estos términos, no debe entendérselos como equivalentes de las contradicciones. Pues nunca pueden resolverse de manera dialéctica mediante algún tipo de síntesis superior. Siempre subtienden

23. Sin duda, Foucault analiza las contradicciones en las formaciones discursivas en *The Archaeology of Knowledge*, trad. al inglés de A. M. Sheridan Smith, Nueva York, 1972, págs. 149 y siguientes. [Ed. cast.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.] Y llega a la conclusión de que el análisis arqueológico "erige la primacía de una contradicción que tiene su modelo en la afirmación y la negación simultáneas de una única proposición", pág. 155.

24. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Massachusetts, 1986, pág. 135.

25. Ibíd., pág. 142.

algún uso más lógico del lenguaje que nunca puede eliminar sus efectos disruptivos. Aun como ideal regulador, una supresión no contradictoria implicaría la restitución de lo que, según Gasché, era la filosofía tradicional de reflexión especulativa, lo que Adorno llamaría teoría de la identidad.

De acuerdo con Gasché, el intento de Austin de trascender una filosofía mentalista de la reflexión volviéndose a los actos de habla "no equivale, ni más ni menos, que a reintroducir subrepticiamente el problema de la reflexión a fin de resolver los problemas que quedaron como consecuencia del positivismo lógico. Su revolución consistió en hacer depender la entera función representacional del lenguaje, a la que estaban exclusivamente dedicados Russell y Whitehead, de una autorreflexividad constitutiva del acto lingüístico".[26] En la medida en que Habermas adoptó una noción austiniana de actuación, también él cayó presa de una filosofía de la reflexión idéntica, a pesar de repudiar la falacia mentalista.[27] Si abandonamos la filosofía de la reflexión, concluye Gasché, también debemos dejar de aplicar categorías lógicas como la contradicción a la actuación lingüística, que nunca podrá desligarse de las infraestructuras heterológicas que están "por debajo" o "por detrás" del nivel de las enunciaciones pragmáticas.

Otra manera de conceptualizar este ruido que se produce en el sistema lógico implica aceptar la existencia de algo llamado contradicciones, pero negando que siempre pueda superárselas. Una de las versiones más influyentes de esta estrategia aparece en el análisis de Nietzsche que propone Paul de Man en *Alegorías de la lectura*.[28] En esta obra, Paul de Man defiende en Nietzsche precisamente lo que Habermas critica: su complaciente adhesión a la contradicción performativa como consecuencia de

26. Ibíd., pág. 76.

27. Gasché seguramente reconoce que Habermas, junto con Herbert Schnädelbach, ofreció la mejor defensa de una filosofía de la reflexión abandonando los vanos intentos de distinguir las versiones metacomunicativas del argumento de las versiones comunicativas. Pero está claro que considera que el rechazo desconstruccionista a todas esas versiones es aún superior.

28. Paul de Man, *Allegories of Readings: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, 1979. [Ed. cast.: *Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen, 1990.]

haber apreciado las dimensiones irresolubles de la actuación lingüística. "Ya en *El origen de la tragedia* –sostiene De Man–, Nietzsche defiende el empleo de métodos epistemológicamente rigurosos como el único medio posible de reflexionar sobre las limitaciones de estos métodos. Uno no puede esgrimir contra él la aparente contradicción de emplear un modo de discurso racional –modo que, en realidad, nunca abandonó– a fin de establecer la insuficiencia de ese discurso".[29] ¿Por qué no podemos acusarlo de esa contradicción, como hace claramente Habermas? De Man comienza su respuesta citando con beneplácito la observación del mismo Nietzsche, quien reconoce su deuda con Kant (filtrada a través de Schopenhauer) de que "los grandes hombres, capaces de tener una percepción verdaderamente general, eran capaces de emplear los recursos de la misma ciencia a fin de revelar los límites y la relatividad de todo conocimiento y, por lo tanto, poner decididamente en tela de juicio la pretensión científica de validez y fines universales".[30] En otras palabras, de ningún modo es problemático emplear el método científico para mostrar los límites del conocimiento científico. Aquí, sin embargo, uno podría replicar que lo que se cuestiona es sólo una pretensión exagerada de conocimiento, que nunca fue una implicación necesaria del método científico adecuadamente entendido.

La segunda respuesta de Paul de Man es más sustancial. E implica una cuidadosa lectura de la tensión entre las implicaciones temáticas y retóricas de *El origen de la tragedia*. Como era de esperar, Paul de Man considera que la obra está dividida de un modo que la perjudica: "Pues toda su continuidad genética, el movimiento de *El origen de la tragedia*, como un todo y también las partes que lo componen, es curiosamente ambivalente respecto de las principales figuras de su propio discurso: la categoría de representación subyacente en el modo narrativo y la categoría del sujeto que sustenta la voz exhortatoria omnipresente".[31] Sin embargo, éstas y otras ambivalencias presentes en la obra de Nietzsche no deben considerarse signos de debilidad, como probablemente sostendría Habermas. "¿Hemos estado

29. Ibíd., pág. 86.
30. Tomado de *The Bird of Tragedy*, en Ibíd., pág. 86.
31. Ibíd., pág. 94.

meramente diciendo que *El origen de la tragedia* es autocontradictorio y que oculta sus contradicciones mediante una 'mala retórica'?", se pregunta Paul de Man.

> De ningún modo; ante todo, la "desconstrucción" de la autoridad dionisíaca halla sus argumentos en el interior del texto mismo, que por lo tanto ya no puede considerarse simplemente ciego o engañado. Además, la desconstrucción no se da entre declaraciones, como en una refutación lógica o en una dialéctica, sino que ocurre en cambio entre, por un lado, declaraciones metalingüísticas sobre la naturaleza retórica del lenguaje y, por el otro, una praxis retórica que pone en tela de juicio esas declaraciones.[32]

En resumen, para Nietzsche y De Man, hay una inevitable disparidad entre el contenido de una afirmación y la retórica de su expresión.

Esta conclusión se riñe con la tradición de definir y luego desacreditar las contradicciones de dos maneras: en primer lugar, en oposición a la antigua tradición aristotélica, esta conclusión rechaza la imposición de categorías lógicas al mundo. De Man respalda el argumento de Nietzsche de que nuestra renuencia a afirmar y negar una misma cosa "es una ley empírica subjetiva y no la expresión de ninguna 'necesidad', *sino únicamente la expresión de una incapacidad*".[33] Es decir, la aparente verdad de las proposiciones lógicas es sólo el resultado de un consenso humano arbitrario. "En realidad –continúa Nietzsche– la *lógica* (como la geometría y la aritmética) se aplica sólo a *verdades ficticias* [*fingierte Wahrheiten*] *que hemos creado.*"[34] Como Adorno, angustiado ante el intento de dominar la naturaleza mediante conceptos, Paul de Man coincide con Nietzsche en su repudio a la creencia de que el mundo puede medirse con categorías lógicas.

El segundo objetivo de Paul de Man es la noción más performativa de contradicción que vimos defender a Habermas. Ahora que conocemos la lógica como una imposición subjetiva, se pregunta De Man, ¿podemos pues suponer que "todo lenguaje es un acto de habla que debe realizarse de un modo imperati-

32. Ibíd., pág. 98.
33. Nietzsche citado en Ibíd., pág. 119.
34. Nietzsche citado en Ibíd., pág. 121.

vo"?[35] El texto de Nietzsche parece hacer precisamente esta aseveración, al menos en un nivel locucionario. Pero el texto "actúa" de un modo diferente; "no afirma y niega simultáneamente identidad, sino que niega la afirmación. No es lo mismo que afirmar y negar identidad al mismo tiempo. El texto desconstruye la autoridad del principio de contradicción mostrando que este principio es un acto, pero cuando representa ese acto, no logra realizar la acción a la que el texto le debía su condición de acto".[36] Es decir, Nietzsche puede pensar que está rechazando la afirmación inequívoca de identidad que se halla en la base de la lógica de no contradicción, pero su texto sólo niega esa afirmación. Para ser performativamente consistente, el texto tendría que negar y afirmar simultáneamente. De Man sostiene que este dilema no es peculiar de Nietzsche, pues "la desconstrucción afirma la falacia de referencia de un modo necesariamente referencial. No hay manera de escapar a esto, pues el texto también establece que la desconstrucción no es algo que podamos decidir hacer o no hacer a voluntad".[37]

Por lo tanto, para De Man la lección no es menos universal que la de Apel, aunque su contenido sea por completo diferente: la tensión entre los modos constatativo y performativo del lenguaje es permanente e irreductible. En realidad, "la diferenciación entre lenguaje performativo y lenguaje constatativo (anticipada por Nietzsche) es indecidible; la desconstrucción que conduce de un modelo al otro es irreversible, pero siempre permanece suspendida, independientemente de las veces que se la repita".[38] Por consiguiente, no tiene sentido acusar a alguien de cometer una contradicción performativa, cuando semejante crimen es el pecado original de todo lenguaje.

Esta condición permanente es en sí misma una expresión de otro aspecto indecidible del lenguaje, que De Man atribuye a la retórica misma. El término "retórica" puede aplicarse tanto a las aptitudes de persuasión, que implican una interacción intersubjetiva, como a los tropos y figuras que conviene

35. Ibíd., pág. 124.
36. Ibíd., págs. 124-125.
37. Ibíd., pág. 125.
38. Ibíd., pág. 130.

situar en el nivel infraestructural señalado por Gasché. Para De Man "la retórica es un *texto* por cuanto toma en consideración dos puntos de vista incompatibles, mutuamente en conflicto y, con ello, pone un obstáculo insalvable en el camino de cualquier lectura o comprensión. La aporía entre el lenguaje performativo y el constatativo es meramente una versión de la aporía entre tropo y persuasión que genera y a la vez paraliza la retórica, con lo cual le da la apariencia de una historia".[39]

Estos son, pues, algunos de los principales desafíos presentados por el postestructuralismo a la estrategia de Habermas de emplear el concepto de contradicción performativa como una piedra angular de su pragmática universal. Foucault considera que el lenguaje es enteramente exterior a un sujeto soberano, a quien puede hacerse responsable de sus efectos. Gasché describe ese "exterior" en términos de infraestructuras que son irreductiblemente heterológicas y, por lo tanto, nunca equivalentes a las contradicciones lógicas que pueden superarse. De Man defiende la argumentación de Nietzsche según la cual la coincidencia y la contradicción son proyecciones meramente subjetivas en un mundo cuya complejidad los humanos no somos capaces de desentrañar. Y luego sostiene que, si bien la afirmación constatativa de Nietzsche de este mismo argumento se opone a los efectos performativos de su propio texto, esta tensión es emblemática de la condición siempre indecidible de la retórica, que es a la vez una técnica de persuasión consciente y una expresión de lo que podría llamarse el inconsciente lingüístico de tropos y figuras.

¿Cómo podría responder Habermas a estos argumentos? O, mejor dicho, ¿cuáles fueron sus respuestas a aquellos con quienes ya intentó debatir? Contra el énfasis puesto por Foucault en la exterioridad del lenguaje, que fue, por supuesto, un axioma estructuralista corriente de la década de 1960, Habermas sostuvo la posibilidad de una ciencia reconstructora aplicable en el plano de la enunciación comunicativa. En "What is universal pragmatics?" admitió que "esta abstracción de la *lengua* en relación con el uso del lenguaje en el *habla* (*langue* versus *parole*), que se ha hecho tanto en el análisis lógico como en el estructuralis-

39. Ibíd., pág. 131.

ta del lenguaje, es significativa. No obstante, este paso metodológico no es razón suficiente para sostener que la dimensión pragmática del lenguaje de la que uno se abstrae está más allá del análisis formal".[40] Este argumento se opone directamente a la clásica oposición binaria estructuralista, que da prioridad a la *langue* por encima de la *parole*. Pero es importante hacer notar que Habermas no combatió la oposición, instándonos a borrar los límites a la manera postestructuralista, sino que sencillamente invirtió la jerarquía.

La cuestión entre Habermas y los postestructuralistas es, entonces, establecer hasta qué punto es posible distinguir analíticamente un nivel del otro, a fin de determinar los efectos de cada uno de ellos. Siempre es fácil demostrar que tal procedimiento ejerce violencia sobre la calidad inevitablemente mixta de los fenómenos lingüísticos. Pero lo mismo hace casi todo esfuerzo humano por comprender la realidad infinitamente compleja que llamamos el mundo. Aunque por supuesto es útil tener conciencia del carácter inevitablemente parcial de los resultados que podemos obtener cuando decidimos aislar una dimensión de un fenómeno para analizarla, creemos que negarse directamente al análisis conduce a la parálisis cognitiva y práctica. Aunque bien puede darse el caso de que las enunciaciones performativas siempre se hagan contra el telón de fondo –o más precisamente, por medio– de un lenguaje que es a la vez *langue* y *parole*, el desarrollo de Habermas de una pragmática universal, independientemente de cómo se juzguen todas sus implicaciones, demuestra la fuerza que se obtiene aislando un nivel del otro. Esencialmente, reducir el lenguaje a su nivel "más profundo", apartando el otro por considerarlo insignificante, es tan empobrecedor como suponer que no puede hacerse ninguna distinción significativa entre los niveles.

Este empobrecimiento es especialmente evidente si ponemos el acento, junto con Gasché, en la dominación que ejercen las infraestructuras heterológicas en el nivel más profundo. Aunque resulte útil para recordarnos que no todas las oposiciones o tensiones existentes en el plano lingüístico pueden reducirse a contradicciones, el argumento de Gasché parece suponer con

40. Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pág. 6.

demasiada facilidad que ninguna puede considerarse contradicción. Tampoco se trata necesariamente de que todo intento de defender la coincidencia sea la expresión de una desacreditada filosofía de la reflexión, en la cual la diferencia se reduce a la mismidad. En realidad, Habermas puso gran cuidado en enfatizar que la comunicación intersubjetiva es necesaria cuando las partes implicadas *no* son idénticas. El consenso o la coincidencia no significan la unidad perfecta, sólo implican una disposición, siempre provisoria, a acordar sobre la base de un proceso de comprobación de validez que puede revisarse luego. En el nivel de los actos de habla individuales, la coincidencia o consistencia performativa no elimina por completo la distinción entre significación locucionaria y fuerza ilocucionaria. Desestimar la coincidencia no reflexiva sobre fundamentos a priori es, entonces, imponer el más descarado trascendentalismo fundacionalista.

El énfasis nietzscheano que pone Paul de Man en el carácter autolimitador de la indagación científica, que reconoce su propia insuficiencia, como vimos, no plantea necesariamente un problema, salvo para las versiones más extravagantes de la ciencia. Habermas, con su comprensión profundamente hermenéutica de la ciencia, no necesita que nadie le recuerde sus límites. Pues al desplazar la argumentación de la insuficiencia de una comprensión científica monológica del mundo (la premisa nietzscheana y en realidad kantiana de la crítica de Paul de Man) a la comprobación de validez intersubjetiva de los argumentos sobre el mundo, Habermas logró devolverle una dimensión significativa a la acusación de contradicción, que ya no se refiere a la brecha abierta entre conceptos y objetos, sino que ha quedado reformulada en el modo performativo y enfrenta una contra otra las dimensiones locucionaria e ilocucionaria de la interacción.

El segundo argumento de Paul de Man está, por supuesto, dirigido contra este movimiento. Al sostener que nunca podemos separar las dimensiones constatativa y performativa de los actos de habla, al decir que en realidad las dos dimensiones están siempre en conflicto y, finalmente, que la retórica abarca tanto las técnicas de persuasión como el inconsciente trópico del lenguaje, el autor quiere negar la posibilidad de cualquier coincidencia no contradictoria. La respuesta de Habermas fue afir-

mar que este argumento arrasa con la distinción de género entre la literatura, dominada por la retórica en el segundo sentido, y la filosofía, deudora de la retórica en el primer sentido. El punto básico de su crítica es que la última se basa en un uso normal del lenguaje en el cual "todos los participantes adhieren al punto de referencia de alcanzar dentro de lo posible un entendimiento mutuo en el que a las *mismas* enunciaciones se les asigna la misma significación".[41] De modo más general, Habermas culpa a los descontruccionistas por no registrar la distinción entre las funciones de "revelar el mundo", propias de la literatura, y las funciones de "resolver problemas" del discurso teorético que fueron claramente diferenciadas en las sociedades modernas.

Sin duda existen réplicas a estos argumentos, pero yo les dejaré a otros autores menos atraídos que yo por la posición de Habermas la tarea de elaborarlas. Sin embargo, permítaseme terminar con algunas preguntas de mi propia cosecha, referentes a la relación entre las dimensiones individual y social del argumento de Habermas. Una cosa es acusar a Nietzsche, a Adorno y a Derrida, entre otros, de quedar atrapados en contradicciones performativas que debilitan la fuerza de sus argumentos. Y otra muy distinta es redescribir, como vimos que hizo Habermas en *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*, las contradicciones sociales en términos de un conflicto público de demandas e intenciones incompatibles.

En primer lugar, este argumento puede dar demasiada importancia a aquellos aspectos del lenguaje en cuya exploración Habermas concentró sus energías: el nivel pragmático antes que el estructural (o infraestructural), y el habla "normal" orientada a la comprensión antes que el habla "reveladora del mundo". Lo que habitualmente consideramos conflictos sociales tienen tantas posibilidades de ser el resultado del choque entre estos niveles o modos, como de estar originados por una tensión que se da sólo en el primero. Aunque algunos de estos conflictos probablemente puedan traducirse a demandas adjudicables discursivamente, no está en absoluto claro que esto pueda hacerse en todos los casos o en la mayor parte de ellos.

41. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, ob. cit., pág. 198 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989].

Tal vez Habermas coincide tácitamente con esta percepción cuando acepta que el término contradicción se emplee en el caso de los mecanismos de mantenimiento de un sistema disfuncional al igual que en las enunciaciones. En cierto modo, esta concesión implica que las contradicciones también pueden existir en el plano no pragmático del lenguaje. Si así fuera, Habermas debería explorar sus implicaciones más cuidadosamente de lo que lo ha hecho hasta ahora; en particular, tiene que articular más explícitamente los vínculos existentes entre los dos tipos de contradicción.

En segundo lugar, el profundo rechazo de Habermas a la "filosofía de la conciencia", ese paralelismo del pensamiento con la interioridad de un sujeto soberano que, como vimos, también Foucault critica, plantea la cuestión de la posición del hablante responsable que es capaz de realizar su acto coherentemente. ¿Cómo puede Habermas, por ejemplo, acusar a Nietzsche, a Derrida o a Adorno de realizar contradicciones, salvo que les atribuya la capacidad de decidir si habrán de hacerlo o no?[42] Quizás lo que hace falta aquí es una diferenciación más explícita entre lo que podríamos llamar el "sujeto" y el "agente", que no ignore la responsabilidad del último al tiempo que le robe su soberanía putativa al primero.[43]

Tercero, el modelo de contradicción performativa puede ser inadecuado para explicar el conflicto entre diferentes grupos sociales, que quizás estén comunicándose perfectamente, haciendo todo lo que pueden para alcanzar un entendimiento, pero que en realidad tienen intereses diferentes y tal vez hasta inconciliables. Aquí posiblemente no sea el nivel de procedimiento lo que genere las contradicciones, sino, antes bien, el nivel sustantivo de lo que se está discutiendo. Con seguridad, Habermas sostiene que "los conflictos que se describen independientemente de la teoría de las comunicaciones o de la teoría de los sis-

42. Que Habermas adhiere tácitamente a la existencia de un sujeto soberano, a pesar de su crítica a la filosofía de la conciencia, es algo que puede advertirse incluso en su estilo retórico, que por cierto proyecta una potente presencia autoral.

43. Sobre un intento reciente de establecer tal distinción, véase Paul Smith, *Discerning the Subject*, Minneapolis, 1987.

temas son fenómenos empíricos sin relación con la verdad. Sólo cuando concebimos tales oposiciones dentro de una teoría de la comunicación o de los sistemas, esas oposiciones adquieren una relación inmanente con las categorías lógicas".[44] Pero esos fenómenos empíricos con frecuencia son motores mucho más poderosos de la práctica política y social que aquellos inmediatamente accesibles a la adjudicación discursiva. ¿No deberíamos juzgarlos ni remotamente relacionados con la verdad y la lógica mientras no podamos someterlos a tal consideración teorética?

Finalmente, vale la pena evaluar la lección de la escasa disposición de Adorno a tolerar el estado de contradicción performativa. Su decisión probablemente pueda defenderse como un reconocimiento de que la realidad social actual (pero no algo llamado "lenguaje") hace que resulte anormal el estado de coincidencia performativa que quiere imponer Habermas. Lo que los teóricos del acto de habla se complacen en llamar el "feliz" u "oportuno" resultado de los actos ilocucionarios no parece fácil de alcanzar en un mundo que no logra satisfacer otros tipos de felicidad. Y, *a fortiori*, la superación intersubjetiva de la contradicción tiene aún menos probabilidades de darse.

Con todo, los ejemplos incontrovertibles que tenemos en la vida cotidiana de tales resultados felices quizás puedan entenderse como señales que prefiguran la posibilidad más utópica que Habermas, a pesar de sus reservas relativas a las utopías redentoras, nunca abandonó por completo. Nuestra obstinada tendencia a entender las tensiones, los conflictos y las aporías como contradicciones que pueden llegar a resolverse, antes que meros epifenómenos de un sistema lingüístico externamente exterior de infraestructuras heterológicas o desplazamientos trópicos, da fe de la imposibilidad de erradicar esa esperanza. En realidad, una de las lecciones centrales de la notable obra de Habermas bien podría ser que los conflictos sólo pueden resolverse, si y sólo si llegan a convertirse en contradicciones performativas.

44. Habermas, *Legitimation Crisis*, pág. 28.

3. *Moral de la genealogía o ¿hay una ética postestructuralista?*

De todos los aspectos del impreciso y heterogéneo cuerpo de pensamiento que llegó a conocerse con el nombre de postestructuralismo, ninguno parece engendrar tanta inquietud y resistencia en sus críticos como su supuesta tendencia a desmitificar la ética. La acusación de nihilismo, que tan a menudo se alzó contra sus hipotéticas implicaciones epistemológicas, se dirigió con idéntica frecuencia contra sus implicaciones morales.[1] El supuesto déficit moral del postestructuralismo se ha atribuido a una variedad de linajes: la deuda francamente reconocida con el intento de Nietzsche de ir "más allá del bien y del mal", la fascinación por los escenarios de violencia, mutilación y sacrificio, desde Sade a Bataille, la atracción ejercida por figuras políticamente contaminadas tales como Heidegger y el Blanchot de la primera época (una debilidad sólo superada por el escándalo de Paul de Man) y el hecho de haber heredado la disposición estética modernista a olvidar a la víctima con tal que el gesto sea bello.

Como resultado de tales influencias, se dice que los pensadores postestructuralistas abandonaron el impulso ético de la tradición humanista occidental en favor del juego estético de significantes lingüísticos sin referentes de carne y hueso. El desdén postestructuralista por el sujeto epistemológico centrado y

1. Véase, por ejemplo, Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Poststructuralism and Law*, Londres, 1984 [ed. cast.: *Dialéctica del nihilismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990].

un yo psicológico fuerte se juzga por lo menos como un ataque al agente moral responsable. Aun cuando pueda admitirse la existencia de tal agente, se ha entendido que la creencia postestructuralista en el carácter indecidible de las interpretaciones implica la imposibilidad de cualquier decisión ética consistente. Algo similar ha ocurrido con la crítica postestructuralista de las narrativas coherentes y unificadas, que ha sido interpretada como una barrera a cualquier conceptualización de la vida individual como un cuento moral, un relato significativo de lucha a través del tiempo con el bien y el mal cuya finalidad es alcanzar un carácter virtuoso. Finalmente, el rechazo postestructuralista a las comunidades generadas intersubjetivamente y la hostilidad por la devoción humanista en relación con la solidaridad han sugerido la ausencia de toda esperanza de aquella vida ética compartida que Hegel llamó *Sittlichkeit*, cuya raíz está en las *Sitten* [costumbres] éticas comunes, así como de los imperativos morales universales elogiados por Kant. En cambio, el postestructuralismo frecuentemente se interpreta como una valorización del impulso, el deseo y la transgresión que sanciona un "todo vale" ético. En consecuencia, los autores de dos de los más importantes análisis sobre la ética llevados recientemente a cabo en el mundo anglonorteamericano, *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre y *Ethics and the Limits of Philosophy* de Bernard Williams, aparentemente no se sintieron obligados a considerar a ninguno de los pensadores postestructuralistas.[2]

Por consiguiente, el lugar que ocupa actualmente el discurso ético entre los mismos postestructuralistas puede llegar a constituir una sorpresa para muchos. Porque a pesar de la creencia convencional referente al supuesto nihilismo de estos pensadores, una familiaridad más estrecha con su obra revelará en realidad una fascinación intensa y permanente por las cuestiones morales. Aunque los valores defendidos puedan no coincidir con los de nuestras tradiciones dominantes, los

2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, 1981 [ed. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1987]; Bernard Williams, *Ethics and the Limitis of Philosophy*, Londres, 1985. MacIntyre, seguramente, sí considera a Nietzsche, a quien ve como *el* filósofo moral de nuestro tiempo, pero lo hace sólo para marcar insidiosamente el contraste con Aristóteles.

postestructuralistas plantearon interrogantes fundamentales sobre la ética que, en lugar de ignorarse, deben ser abordados.

Permítaseme comenzar con un *tour d'horizon* para establecer la validez de la afirmación según la cual el postestructuralismo dista mucho de ser indiferente a las cuestiones éticas. Los últimos trabajos de Michel Foucault, para comenzar con el caso más explícito, ponían menos el acento en el lenguaje y el poder que en la constitución de la ética sexual o, más precisamente, el clásico "cuidado ético de sí mismo" griego.[3] Jean-François Lyotard dedicó un diálogo con Jean-Loup Thébaud, que ocupa todo un libro –el llamado *Just Gaming* [sólo un juego] en la inspirada traducción inglesa–, a tratar cuestiones de justicia, ética y política.[4] La consideración más extensa que dedica Jacques Lacan a las cuestiones éticas apareció en su *Ethique de la psychanalyse*, un seminario dictado en 1959-1960 y publicado en 1986.[5] La psicoanalista feminista Luce Irigaray estudió concienzudamente las posturas éticas de una cantidad de filósofos desde Platón a Levinas en su *Éthique de la différance sexuelle*.[6] Las meditaciones éticas de Jacques Derrida aparecen desperdigadas a lo largo de toda su obra, pero probablemente no sean nunca tan evidentes como en su "Violencia y metafísica: un ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *Escritura y dife-*

3. Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, trad. al inglés de Robert Hurley, Nueva York, 1985 [ed. cast.: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1993]; *The Care of the Self*, trad. al inglés de Robert Hurley, Nueva York, 1986 [Ed. cast.: *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987]. Véanse también las entrevistas reunidas en *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, comp. de Lawrence D. Kritzan, Nueva York, 1988.

4. Jean-François Lyotard y Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trad. al inglés de Wlad Godzich, epílogo de Samuel Weber, Minneapolis, 1985. El título original, *Au juste*, no llega a captar tan bien la noción wittgensteiniana de juegos de lenguaje subyacente en el análisis que hace Lyotard de los juegos prescriptivos frente a los descriptivos.

5. Jacques Lacan, *L'Ethique de la psychanalyse*, París, 1986 [ed. cast.: *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988]. Véase también *Encore*, París, Seuil, 1975 [ed. cast.: *El Seminario. Libro 20. Aun*, Barcelona, Paidós, 1981].

6. Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, París, 1984.

rencia.[7] Uno de sus principales discípulos norteamericanos, J. Hillis Miller, publicó recientemente un estudio titulado *The Ethics of Reading*.[8] Hasta Georges Bataille, según su amigo Maurice Blanchot, estaba en la "búsqueda ética" porque se sentía perseguido por la "exigencia de una moral".[9]

En la bibliografía cada vez más abundante sobre el postestructuralismo, estas preocupaciones éticas no están completamente ausentes. Comentadores tales como Michel de Certeau, John Rajchman, James Bernauer, Arnold Davidson, Christopher Norris, Richard Shusterman y Tobin Siebers han indagado diferentes aspectos de la ética postestructuralista, con diversos grados de entusiasmo.[10] Pero nadie ha intentado aún hacer un informe global y probablemente haya buenas razones para no hacerlo. En primer lugar, las diferentes consideraciones sobre las cuestiones éticas hechas por los postestructuralistas no pueden incluirse dentro de un discurso moral sistemático, pero además uno de los pocos supuestos que comparten estos pensadores es precisamente que semejante teoría positiva de la ética es, no sólo insostenible, sino además peligrosa.

Si uno tuviera que identificar el aspecto más comúnmente compartido de este cuerpo disperso de pensamiento, el candidato con más probabilidades sería la resistencia de los postes-

7. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trad. al inglés de Anal Bass, Chicago, 1978 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

8. J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, Nueva York, 1987.

9. Maurice Blanchot, *The Unavowable Community*, trad. al inglés de Pierre Joris, Barrytown, Nueva York, 1988, pág. 18. [Ed. cast.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999.]

10. Michel de Certeau, "Lacan: an ethics of speech", en *Heterologies: Discourse on the Other*, trad. al inglés de Brian Massumi, prólogo de Wlad Godzich, Minneapolis, 1986; John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Nueva York, 1985; "Ethics after Foucault", *Socialtext*, invierno de 1985; "Lacan and the ethics of modernity", *Representations*, 15, verano de 1986; James Bernauer, "Michel Foucault's ecstatic thinking", *Philosophy and Social Criticism*, 12, 2-3, 1987; Arnold I. Davidson, "Archaeology, Genealogy, ethics", en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Nueva York, 1986; Christopher Norris, *Derrida*, Cambridge, Massachusetts, 1987, capítulo 8; Richard Shusterman, "Postmodernist aestheticism: a new moral philosophy?", *Theory, Culture and Society*, V, 2-3, junio de 1988; Tobin Siebers, *The Ethics of Criticism*, Ithaca, 1988.

tructuralistas a definir la ética atendiendo a un sistema de normas, reglas, leyes o valores que puedan ser codificados de manera rigurosa. Pidiéndole disculpas a Max Weber, podríamos decir que la de los postestructuralistas es una "ética de principios que llegan a su fin", en lugar de una "ética de los fines últimos". De ahí que, por ejemplo, Foucault señalara la disyunción griega entre la ética y cualquier sistema social o institucional y se preguntara "si nuestro problema actual no es, en cierto sentido, similar a aquél, puesto que la mayor parte de nosotros ya no cree que la ética se funda en la religión ni tampoco queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal y privada. Los movimientos de liberación recientes cargan con el peso de no poder encontrar ningún principio ético sobre el cual elaborar una nueva ética".[11] Aunque reacio a respaldar la solución griega a este dilema que consistía en imponer una norma ahistórica, está claro que Foucault admiraba el vínculo de libertad y moral de los griegos. "La libertad es la condición ontológica de la ética", expresó en una entrevista de 1984, "pero la ética es la forma deliberada asumida por la libertad".[12] Y cuando en una entrevista anterior le habían preguntado sobre su propia posición moral, respondió: "Soy un moralista, en la medida en que creo que una de las misiones, una de las significaciones de la existencia humana –la fuente de la libertad humana–, es no aceptar nunca que algo sea definitivo, intocable, obvio o inmóvil", y definió sus valores morales como "denegación, curiosidad e innovación".[13] Precisamente por estas razones, Rajchman pudo decir que Foucault sostenía una ética específicamente modernista de la subjetividad: "no la ética de la transgresión, sino la ética del constante desvincularse de las formas constituidas de experiencia, la ética

11. M. Foucault, "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", en Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, 1984, pág. 343.

12. M. Foucault, "The ethic of care for the self as a practice of freedom", entrevista con Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gomez-Muller, 20 de enero de 1984, *Philosophy and Social Criticism*, 12, 2-3, verano de 1987, pág. 115.

13. M. Foucault, "Power, moral values, and the intellectual", entrevista con Michael Bess, 3 de noviembre de 1980, *History of the Present Newsletter*, 4, primavera de 1988, pág. 1.

de liberarse para inventar nuevas formas de vida [...] una ética que es una cuestión de elección de vida antes que una obligación abstracta".[14]

De modo semejante, la defensa de la inconmensurabilidad radical de los juegos de lenguaje prescriptivos y descriptivos que hace Lyotard en *Au juste* lo lleva a sostener, además, que no existe ningún criterio categórico a priori para determinar cómo deberíamos elaborar nuestros juicios morales. No hay ningún *sensus communis* que nos diga cómo obrar; "estamos en la posición del individuo prudente de Aristóteles que emite juicios sobre lo justo y lo injusto sin el menor criterio".[15] Aceptar esta situación es la marca de la ética "pagana" que se niega a proponer un sistema de mandatos externo que deba seguirse. Antes que un origen enteramente griego, la ética de Lyotard también reconoce una profunda deuda con el pensador judío que ejerció una considerable influencia en Derrida y otros postestructuralistas: Emmanuel Levinas. Éste proporciona una base racional no positivista a la creencia de que las meditaciones ontológicas sobre lo que es nunca pueden ser el fundamento del pensamiento ético sobre lo que debería ser. No existe ninguna justificación teorética de los mandatos éticos, que siempre vienen desde afuera. Debemos juzgar sin poder ofrecer criterios para nuestras decisiones éticas.

La insistencia de Lacan en que "esa posición del inconsciente que [...] es tan frágil en el plano óntico, es ética"[16] puede también interpretarse de manera similar. Pues su defensa del deseo como una falta perpetua e insaciable puede entenderse co-

14. J. Rajchman, *Michel Foucault and the Freedom of Philosophy*, ob. cit., pág. 37.

15. J.-F. Lyotard, *Just Gaming*, ob. cit., pág. 14.

16. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, comp. de Jacques-Alain Miller, trad. al inglés de Alan Sheridan, Nueva York, 1978, pág. 33 [ed. cast.: *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1986]. Sería interesante comparar esta declaración con la famosa argumentación de Philip Rieff en *Freud: The Mind of a Moralist*, Garden City, Nueva York, 1961, según la cual "la ética de la honestidad" de Freud valora la deliberación consciente sobre los impulsos del inconsciente. Sin embargo, Rieff reconoce que el psicoanálisis no ofrece ninguna moralidad pública que reemplace los desacreditados sistemas de mandato moral del pasado y, como resultado de ello, lamenta sus implicaciones posiblemente nihilistas (pág. 352).

mo una resistencia a alcanzar la totalidad de un sistema, una resistencia con cierto *pathos* moral. Por lo tanto, su conocida hostilidad respecto de la psicología del yo puede interpretarse como un modo de negarse a aceptar el violento cierre del yo, la creación de un carácter plenamente formado que detendría súbitamente el flujo de deseo generado lingüísticamente. De Certeau llama a esta posición, atinadamente, "anarquía ética", porque se opone a ese "sacrificio del deseo en beneficio de la ciudad",[17] que fue el imperativo moral de Creonte en la leyenda de Antígona así como el de la razón de Estado de Maquiavelo. También es una "ética del habla", porque valoriza la permanente e interminable logorrea de lo simbólico, antes que la totalización perceptiva de lo imaginario. Como dice Siebers: "El acto ético llega a representar el juego de incompletud deliberada, que Lacan llama blablabla, que se niega a convencer, a nombrar, a detener".[18] Y también se niega a la reciprocidad altruista característica de la mayor parte de las enseñanzas éticas tradicionales. Para Lacan, esto significa una "ética del celibato",[19] en la cual se niega la posibilidad de la intersubjetividad humana.

En todos estos casos surge un tema común: la ética se entiende como resistencia a un sistema positivo de mandatos morales, un orden normativo que pueda ser justificado en el plano teorético. Podríamos decir que éste es el motor de la "autonomía negativa" en el pensamiento postestructuralista, que coincide perfectamente con su defensa general de la heterogeneidad, la diferencia, la marginalidad y la no identidad, en contra del poder coercitivo de la totalización y la clausura. La naturaleza precisa de la entidad o el impulso que se da a sí misma la ley (que es, por supuesto, la definición literal de autonomía) indudablemente no están siempre claros, pues el postestructuralismo abandona el concepto de un agente coherente. Ésta es la razón por la cual la creencia postestructuralista en la autonomía sólo puede llamarse negativa, siguiendo la idea análoga de teología negativa que

17. M. de Certeau, "Lacan: an ethics of speech", ob. cit., pág. 61.
18. T. Siebers, *The Ethics of Criticism*, ob. cit., pág. 179.
19. J. Lacan, *Television*, París, 1974, pág. 65. [Ed. cast.: "Televisión", en *Radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.]

nunca puede nombrar a Dios. Sin embargo, la resistencia ética de alguna cosa (o alguna no cosa) a códigos impuestos externamente es un *topos* persistente del pensamiento postestructuralista.

Como tal, repite, aunque en un registro de índole más lingüística y a menudo psicoanalítica, ese discurso ético anterior normalmente llamado existencialista. Por ejemplo, el acento que pone Lacan en la falta como la dimensión constitutiva del deseo y su desagrado por su superación violenta recuerda algún gesto similar de Sartre.[20] También la hostilidad postestructuralista respecto de los sistemas normativos universalistas reproduce en parte la famosa "suspensión teleológica de lo ético" de Kierkegaard, en la cual éste identificaba la ética solamente con el idealismo universal, desinteresado y racional de Hegel. Aunque la justificación propuesta por Kierkegaard de esta suspensión en virtud de un salto de fe –una decisión por sí o por no basada en un llamado divino– parece difícil de armonizar con el reconocimiento nietzscheano de la muerte de Dios por parte de los postestructuralistas,[21] ambos comparten una clara desconfianza por una moral basada en una teoría externa.

Paradójicamente, la ética postestructuralista, al menos en algunas de sus formas, y el existencialismo fideísta de Kierkegaard comparten otro rasgo, que está en tensión con su defensa de un agente débilmente autónomo capaz de resistir a la autoridad. Aquí es donde se hace manifiesta la influencia de Levinas en Lyotard y en otros postestructuralistas. Para Levinas, el origen del mandato moral siempre fue externo; siempre procedió de un "Otro" con quien el oyente tiene una relación no recíproca de obediencia.[22] Quien recibe el imperativo ético nunca puede asu-

20. Como lo ha hecho notar Anthony Wilden, esta similitud bien puede derivar de una fuente común: las famosas conferencias que ofrecía Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología* de Hegel en la École des Hautes Études durante la década de 1930. Véase su comentario en Jacques Lacan, *The Lenguage of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, Nueva York, 1968, pág. 192 y sigs.

21. Sobre una discusión de estas diferencias, véase Christopher Norris, *The Constructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*, Nueva York, 1984, capítulo 4.

22. Sobre los pensamientos de Lyotard respecto del motivo de obediencia en Levinas, véase su "Levina's logic", en Richard A. Cohem (comp.), *Face to Face with Levinas*, Albany, Nueva York, 1986, pág. 147 y sigs.

mir el papel del que habla, lo cual hace imposible una ética puramente humanista. ¿Significa esto también la valorización de la heteronomía antes que de la autonomía? Lyotard, distanciándose tácitamente de Foucault, trata de soslayar el asunto: "en tal caso, no se plantea la cuestión de la autonomía o la heteronomía [...] No es de ningún modo servidumbre, porque ésta es anterior a la cuestión de la libertad. Es lo que Levinas llama *pasividad*".[23] Además, hay una diferencia entre la fuente judía de la ética de Levinas y el paganismo de Lyotard. El primero es explícitamente trascendental en su creencia de que los mandamientos éticos divinos participan de la verdad; el último carece de la confianza necesaria para decir quién envía las prescripciones y, por lo tanto, no puede juzgar el contenido de verdad de tales prescripciones. "La posición del emisor, como autoridad que obliga, queda vacante", admite Lyotard, "es decir, la enunciación prescriptiva procede de la nada: su virtud pragmática de obligación no resulta ni de su contenido ni de su pronunciación".[24]

Aunque *The Ethics of Reading* de J. Hillis Miller es más coherentemente desconstruccionista que *Au juste* de Lyotard en cuanto a cuestionar el carácter inconmensurable de los juegos de lenguaje prescriptivo y descriptivo, llega a conclusiones semejantes sobre los límites de la autonomía humana. Contra lo que convencionalmente se cree en cuanto a que la interpretación desconstructiva significa la arbitrariedad soberana del crítico, J. Hillis Miller argumenta que el acto de lectura es siempre una respuesta a un imperativo procedente del texto. Y vincula este imperativo con las implicaciones pragmáticas de la narrativa misma, que introduce un aplazamiento temporal del cumplimiento de algún mandato con apariencia de ley. "Tal narrativa –afirma– al final deja a sus lectores tan insatisfechos como siempre, aún con la expectativa de que se cumpla la promesa que era toda la razón de ser del relato. Lo que el buen lector encuentra al final no es la ley moral expuesta abiertamente al menos en un claro ejemplo, sino la ilegibilidad del texto."[25] La ética de la lectura es, por consiguiente, el imperativo de *no* decidir de ma-

23. Lyotard, *Just Gaming*, ob. cit., pág. 37.
24. Ibíd., pág. 72.
25. J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, ob. cit., pág. 3.

nera definitiva cuál es la interpretación correcta, el mandato de ahogar el deseo epistemológico de "captar bien el texto".

Inspirándose explícitamente en la teoría de la lectura de De Man, Miller sostiene que los juicios éticos son una dimensión necesaria de todo lenguaje: la resistencia suplementaria alegórica del lenguaje a una significación cerrada y determinada. Por lo tanto, la lectura no es algo que uno pueda decidir hacer o no hacer, pues el lenguaje siempre nos impulsa a la indecisión, a diferir las interpretaciones finales. Sin embargo, "lejos de ser 'indeterminada' o 'nihilista' o una cuestión de libre juego caprichoso o de elección arbitraria –nos tranquiliza Miller–, cada interpretación es, estrictamente hablando, ética, en el sentido de que *tiene* que darse, por una necesidad implacable, como la respuesta a una demanda categórica y en el sentido de que el lector *debe* hacerse responsable de ella y de sus consecuencias en el plano personal, social y político".[26]

Al afirmar esto, Miller eleva la apuesta, pues sigue a De Man al extender el concepto de Lectura (que escribe con mayúscula) para interpretar "no sólo la lectura como tal, ciertamente no sólo el acto de leer obras literarias, sino la sensación, la percepción y, por lo tanto, todos y cada uno de los actos humanos".[27] Pero si tal fuera el caso, si todo fuera una versión de la Lectura, y si además siempre nos sintiéramos impulsados por la Lectura a no decidir, sería difícil saber cuáles son realmente las elecciones éticas por las cuales debemos hacernos responsables. No obstante, Miller quiere destacar que la Lectura tiene un componente crítico. Su fuerza ética, sostiene, es lingüística y "no puede explicarse en virtud de las fuerzas sociales e históricas que la afectan. En realidad, el momento ético se opone a estas fuerzas o las subvierte".[28] Una vez más estamos ante el característico gesto postestructuralista de identificar la ética con la resistencia al orden social externo, en este caso, la resistencia producida por la textualidad antes que la autonomía negativa mencionada antes.

Pero, según Miller, ¿cómo opera esta resistencia? En su análisis de George Eliot, Miller aborda la cuestión de la función

26. Ibíd., pág. 59.

27. Ibíd., pág. 58. ¡Sólo un crítico literario podría concebir toda la actividad humana como una variación de la lectura!

28. Ibíd., pág. 8.

performativa del lenguaje, su capacidad de hacer que algo ocurra en el mundo. Y llega a la conclusión de que "aun cuando pudiera decidirse que las performativas en verdad hacen que algo suceda, nunca puede decidirse exactamente qué es ese algo y si ese algo es bueno o malo [...] El lenguaje empleado performativamente hace que algo ocurra, eso es seguro, pero el vínculo entre saber y hacer nunca puede predecirse exactamente ni comprenderse de manera inteligible después del hecho".[29] En otra parte, en su consideración de las implicaciones morales de leer a Trollope, Miller llega a la conclusión complementaria: "todas las novelas de Trollope giran alrededor de la posibilidad, finalmente, de distinguir entre elecciones morales con base aparentemente sólida".[30]

De modo que la implicación parece ser que, puesto que no podemos juzgar de qué manera influirán moralmente nuestras acciones –todas ellas entendidas como una versión de la Lectura– en el mundo y puesto que tampoco podemos conocer nunca los fundamentos de nuestras decisiones, y sin embargo nos sentimos impulsados a actuar moralmente, la única elección plausible es someterse a la indecidibilidad infinita del lenguaje mismo y suspender indefinidamente el juicio. No resulta sorprendente que algunos críticos hayan estimado problemática esta versión de la ética postestructuralista; uno de ellos, Siebers, se lamenta:

> La indecidibilidad lingüística equivale en realidad a una estrategia romántica destinada a confrontar lo que se percibe como la capacidad diferenciadora de la literatura y el lenguaje. Intenta transformar un elemento peligroso en uno autorreflexivo y autodestructivo, con la esperanza de que lo que tiene de violento y amenazador el lenguaje se mitigue sin ningún esfuerzo de nuestra parte. La idea de que el lenguaje es *necesariamente* ético, sólo porque no permite juicios (la idea de que difiere las diferencias), es absurda y esto se hará cada vez más evidente a medida que pase el tiempo.[31]

29. Ibíd., pág. 76.
30. Ibíd., pág. 98.
31. T. Siebers, *The Ethics of Criticism*, ob. cit., pág. 39.

Que la predicción de Siebers llegue a cumplirse o no puede ser otra cuestión indecidible, pero plantea un importante interrogante sobre las implicaciones de una teoría ética que sitúa a la Lectura como un acto necesariamente moral, como un contrapeso de las fuerzas sociales y políticas que siempre necesitan ser subvertidas. Pues dirige nuestra atención a la imagen implícita de sociedad asumida por las diferentes posturas del postestructuralismo. Si, como ha argumentado MacIntyre, toda filosofía moral "característicamente supone una sociología",[32] podemos preguntarnos, ¿cuáles son las versiones asumidas, tácita o explícitamente, por los autores del campo postestructuralista?

Quizá sea más fácil describirlas en términos negativos que en términos positivos. Evidentemente no son equivalentes ni al reino kantiano de los fines ni a la república aristotélica de la virtud. Tampoco tienen mucho que ver con la forma de vida ética positiva que Hegel llamó *Sittlichkeit*. En realidad, precisamente el esfuerzo por lograr semejantes comunidades holísticas, a las que tanto temen los postestructuralistas, es lo que lleva a la coerción y a la represión. Como vimos, la ética significa para muchos de ellos la resistencia a los códigos morales sistemáticos y a las formas integradas de vida. En consecuencia, la ética significa sospechar siempre de la imagen utópica de una sociedad enteramente autogeneradora, el producto de un humanismo autónomo, reflexivo, consciente de sí mismo. El llamado pagano de Lyotard a la obediencia pasiva de los mandatos procedentes de un otro desconocido, la desconfianza de Lacan respecto de un agente imaginario que controle el deseo, el énfasis puesto por Miller en la obligación de honrar la indecidibilidad del texto son todas posiciones que desbaratan cualquier noción de una autodeterminación social deliberada y colectiva.

De modo semejante, la ética postestructuralista se basa en el repudio de una sociedad de mutualidad y reciprocidad igualitarias. Foucault hace hincapié en la cualidad necesariamente asimétrica de la ética sexual griega,[33] Lyotard acepta la crítica que

32. A. MacIntyre, *After Virtue*, ob. cit., pág. 22 [ed. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987].

33. Aunque Foucault siempre tuvo el cuidado de declarar que no estaba sencillamente respaldando la ética griega como una norma para nuestra época, es evidente que se sentía atraído por algunos aspectos de ella.

hace Levinas a la tendencia a reducir al otro a una versión del sí mismo, y Lacan repudia severamente la compasión, la simpatía o el cuidado recíproco de los amantes, todas posturas que sugieren que la igualdad implica para ellos poco más que la nivelación de las diferencias cualitativas mediante la reducción cuantitativa del principio de intercambio. La ética, una vez más, significa resistencia a semejante reducción coercitiva.

Las alternativas positivas a estos desacreditados modelos sociales no son fácilmente discernibles. En ocasiones, los postestructuralistas parecen abogar por una anarquía radicalmente individualista en la que los modos de interacción respondan a consideraciones que quizás sea más apropiado llamar estéticas que éticas. La obra de Foucault, en particular, se presta a esta interpretación, porque Foucault adoptó explícitamente la defensa que hizo Nietzsche de la automodelación estética entendida como un ideal.[34] Antes que ser fieles al sí mismo supuestamente "auténtico" propuesto por los existencialistas como Sartre, insiste Foucault, "tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte".[35] El resultado bien podría parecerse al mundo narcisista y de elite del dandy del siglo XIX, quien deliberadamente repudiaba el *telos* de un sí mismo natural en favor de una vida de artificio simulado, y lo hacía sin mirar demasiado el impacto que esto pudiera ejercer en los otros.[36] La agenda ética de Lacan también fue interpretada como una "etopoética" que produce "una especie de resistencia cultural constante a la tiranía de la idea misma de un acuerdo humano objetivamente bueno".[37]

34. Sobre una buena versión de esta dimensión de la obra de Nietzsche, véase Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, 1985 [ed. cast.: *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Ediciones Turner, 2002]. Acerca de un enfoque más crítico de la moral nietzscheana, véase John Andrew Bernstein, *Nietzsche's Moral Philosophy*, Rutherford, Nueva Jersey, 1987.

35. M. Foucault, "On de genealogy of ethics", ob. cit., pág. 351.

36. No es sorprendente que el acento puesto por Foucault en la ética entendida como el cuidado del sí mismo haya despertado la oposición de aquellos que se preocupan por las relaciones intersubjetivas. Véase, por ejemplo, Stephen K. White, *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, 1988, pág. 150 y sigs.

37. J. Rajchman, "Lacan and the ethics of modernity", ob. cit., pág. 55.

No obstante, si la ética postestructuralista parece dar prioridad al arte por encima de la moral, o al menos borrar la distinción entre ambos en nombre de una desconfianza "paraestética" ante el intento mismo de diferenciarlos,[38] es necesario preguntarse cómo es en realidad su modelo de "lo estético" o de "la obra de arte". Dar una respuesta adecuada a esta pregunta requeriría una digresión demasiado extensa,[39] pero puede ser útil ofrecer al menos alguna aclaración. En lugar de elogiar la obra de arte como un todo bello y orgánico, una estructura que lleva en sí misma su propósito y proporciona una manifestación sensorial de una idea, un objeto delimitado que se atiene a sus propias leyes inmanentes, los postestructuralistas adhieren en cambio a la obra modernista (o en ciertos casos, posmodernista) "en crisis". Es decir, ven el arte más como un ámbito abierto a las intrusiones exteriores que como completamente autosuficiente, más como una mezcla complicada de representación y presencia que como puramente una cosa o la otra, más como lo que Walter Benjamin habría llamado alegórico antes que simbólico.

Basar una ética en semejante visión de lo estético tiene ciertas consecuencias. Trasladado al plano individual, este enfoque sugiere un "sí mismo" inestable, disperso, versátil (o, dicho de modo más benigno, no rígido, que toma riesgos y se cuestiona), que se niega a quedar petrificado en un personaje totalizador. En un sentido comunal, implica un tipo de sociedad que resulta mucho más difícil de pintar en términos positivos que aquella basada en el ideal de una obra de arte orgánica. Por ello, la tan discutida preferencia de Lyotard por lo sublime antes que por lo bello es una marca de la tendencia postestructuralista a lo impresentable, no sólo como fenómeno estético, sino también como fenómeno social. El cuadro más claro de este orden social (o, mejor dicho, de este desorden social) es la idea que presenta Bataille de una comunidad extática dispendiosa, en la cual se supere el principio de intercambio y los individuos sacrifiquen su

38. Véase David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, Nueva York, 1987.

39. He intentado dar una breve respuesta en un ensayo sobre *The Philosophical Discourse of Modernity* de Jürgen Habermas, publicado en la revista *History and Theory*, XXVIII, 1, 1988, págs. 94-111.

yo delimitado en una orgía de autoinmolación. Recientemente, Blanchot llamó a esta sociedad "la comunidad inconfesable" a causa de su irrepresentabilidad y su permanente virtualidad.[40] Jean-Luc Nancy se refirió a ella con la expresión "*communauté desœuvrée*", porque no es el producto de una obra o una producción consciente, sino que es algo que procede de otra parte.[41] En este escenario, se supera el espléndido aislamiento del dandy y la automodelación se transforma en una especie de "desmodelación", incluso del sí mismo artificial. El violento desmembramiento de ese sí mismo se considera ético porque deshace una violencia peor: la que lo constituyó en una primera instancia.[42]

Para aquellos que no se sienten en absoluto atraídos por la comunidad extática, inconfesable, impracticable, que tácitamen-

40. Véase la nota 9.

41. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvree*, París, 1986 [ed. cast.: *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001]. La palabra *désœuvrément*, acuñada por Blanchot, tiene también connotaciones de sosiego, inercia y frivolidad, según una de sus traductoras, Ann Smock.

42. Sobre una condena de la violencia del carácter construido y una defensa de la liberación de su contraviolencia, véase Leo Bersani, *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*, Boston, 1976. Bersani aplicó gran parte del mismo razonamiento en una reciente indagación de un tema que tiene una significación más que literaria. Véase su análisis de la crisis del SIDA en "Is the rectum a grave?", *October*, 43, invierno de 1988. Para una discusión diferente de las implicaciones de la violencia para la ética, véase Paul Ricoeur, "The teleological and deontological structures of action: Aristotle and/or Kant", en A. Phillips Griffiths (ed.), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, 1987. Ricoeur señala que el pluralismo teleolófico aristotélico, no obstante dar lugar a una variedad cualitativamente definida de virtudes que conducen a la "buena vida", requiere ser completado por una deontología kantiana de la obligación debido a la violencia. "La moralidad –insiste Ricoeur– debe ser prescriptiva y no meramente evaluativa, porque nuestro juicio moral acerca de la violencia implica más que decir que algo es deseable, o menos preferible, o menos aconsejable; porque la violencia es el mal, y el mal es lo que *es* y lo que *no debería* ser. Más aún, porque hay violencia el otro es proyectado al primer plano de la consideración ética, ya sea como víctima, ejecutor, testigo o juez" (pág. 106). Gran parte de este argumento podría ser compartido por pensadores postestructuralistas como Bersani, pero la diferencia reside en su concepción del "otro" implicado; mientras para Ricoeur éste es un agente moral, una subjetividad narrativamente definida, para los postestructuralistas se trata de una realidad más fluida violentamente victimizada por la emergencia de esa subjetividad.

te subyace en la ética postestructuralista, quizá esta idea no merezca siquiera una consideración seria. Pero, en ciertos sentidos, es una postura que coincide con algunas conclusiones a las que llegaron teóricos de la ética ampliamente respetados, como Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, cuyos sobrios análisis de estas cuestiones no traslucen ningún rasgo de vertiginoso éxtasis. MacIntyre, por ejemplo, no es menos hostil que los postestructuralistas a la creencia kantiana en un sistema de mandato moral universal que pueda justificarse racionalmente.[43] El énfasis que pone MacIntyre en la fuerza de la tradición también es compatible con la ética pagana de Lyotard de escuchar los mandatos que proceden de una fuente externa. Y su crítica de lo que él llama "emotivismo" ético, el argumento de que la moral sólo expresa sentimientos o actitudes personales, se asemeja bastante al repudio, manifestado por los postestructuralistas, del sí mismo supuestamente "auténtico" cuya realización individual es el más elevado objetivo ético. Sin duda, MacIntyre siente nostalgia por la restitución de una comunidad virtuosa aristotélica del tipo que los postestructuralistas juzgan represivo, pero los objetivos de ambas partes son notablemente similares.

Lo mismo cabría decir de Williams, y quizás a fortiori, a causa del desdén que expresó por la nostalgia de MacIntyre. Un punto en común es la crítica que hace Williams de la teoría ética, presentada como un intento inapropiado de construir un sistema universalmente válido de mandatos morales. Otro aspecto compartido es la desconfianza de Williams en una noción fuerte de decisión ética, que los postestructuralistas niegan haciendo hincapié en la escucha pasiva. En realidad, Williams declara específicamente que "la convicción ética, como cualquier otra forma *de dejarse convencer*, exige una parte de pasividad; debe, de algún modo, llegar a uno".[44] Y finalmente comparte con los postestructuralistas cierto desagrado por el purismo moral, la reducción de la ética a un conjunto de obligaciones rigurosamente coherentes antes que una serie de prácticas constructivas, muchas de las cuales pueden estar en conflicto con otras. "En realidad, nuestro

43. Véase su capítulo 5, "Why the Enlightenment project of justifying morality had to fail".

44. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, ob. cit., pág. 169.

principal problema actual –escribe Williams– no es que tengamos demasiadas [ideas éticas], sino que tenemos muy pocas y debemos proteger todas las que podamos."[45] No obstante, se aparta de los postestructuralistas para defender constantemente una noción fuerte de humanismo, cuando aquellos sólo la consideran un impedimento para el pensamiento y la acción éticos.

En conclusión, podríamos entonces decir que, a pesar de todo su supuesto nihilismo, el postestructuralismo se manifiesta como un movimiento que se esfuerza por resolver las cuestiones éticas de maneras interesantes y significativas. Por más que sus diversas y a menudo conflictivas posiciones éticas no siempre sean bien recibidas, nos obliga a reflexionar sobre los costos del absolutismo moral, la violencia latente que implica tratar de construir formas éticas de vida plenamente realizadas. Nos alerta asimismo sobre los peligros de un código ético totalmente autogenerado que no reconoce el momento pasivo que nos impulsa a acatar los mandatos prescriptivos. Y nos obliga a cuestionarnos acerca de las implicaciones de un orden normativo que pretende ser una comunidad ética positiva, la cual puede ser tanto la expresión de una fantasía imaginaria como la restauración, con el debido respeto a MacIntyre, de un mundo perdido anterior a la catástrofe de la modernidad.

De todos modos, lo que el postestructuralismo no puede ofrecer es alguna respuesta al espinoso interrogante de saber cómo resolver en el presente las diferentes y con frecuencia conflictivas demandas éticas. El aplazamiento infinito en el sentido de Miller es un lujo que en la mayor parte de las circunstancias no podemos darnos. Cuando los postestructuralistas, de acuerdo con la lectura de Lacan que hace De Certeau, se sitúan del lado del anarquismo ético y en contra de la moral coercitiva del Estado de Creonte, no pueden ver, como lo reconoció Hegel entre otros, que en la leyenda de Antígona lo que se presenta es un conflicto entre dos demandas éticas legítimas y no un conflicto entre razón de Estado y conciencia moral. En el mundo ético actual aún más fracturado, a menudo quedamos atrapados entre imperativos éticos en pugna: cada uno de ellos tiene su propia fuerza y cada uno exige una elección. La dolorosa controversia sobre el aborto es un ejemplo evidente; la decisión de

45. Ibíd., pág. 117.

poner fin a un embarazo o llevarlo a buen término no es, con el respeto que merece Miller, lo mismo que leer un libro.

Aunque perdamos la esperanza de poder fundamentar alguna vez las diferentes demandas de manera teorética, aún podemos tratar de responder a ellas mediante una especie de discurso racional intersubjetivo. Lo que Jürgen Habermas llamó la "ética del discurso" suministra un marco minimalista para una ética que es más que la aceptación arbitraria de mandatos procedentes de afuera.[46] Aquí, el criterio de reciprocidad en cuanto a pesar los argumentos a favor de cada posición participa de un modo que desafía la sospecha postestructuralista de toda versión de mutualidad o simetría. Aunque la postura de Habermas, que es demasiado complicada para poder analizarla aquí, no deja de presentar sus problemas,[47] al menos pone de relieve la cuestión crítica del procedimiento para persuadir a los demás de la fuerza de los imperativos que sentimos. Sin discurso comunicativo, nos queda muy poco más allá de las afirmaciones y la retórica evocativa.[48] Por ejemplo, ¿por qué deberíamos dar prioridad a la protección de la diferencia y la heterogeneidad y no a su eliminación? ¿Por qué una automodelación estética es preferible a una autonegación ascética al servicio del ideal de otro?[49] ¿Por qué el cuerpo indisciplinado, con sus deseos im-

46. Quizás su versión más completa esté en *Moralbewusstsein und kommunikative Handeln*, Frankfurt, 1983. Puede hallarse un resumen muy útil en White, *The Recent Work of Jürgen Habermas*.

47. Véase, por ejemplo, Alessandro Ferrara, "A critique of Habermas' *Diskursethik*", *Telos*, 64, verano de 1985, págs. 45-74; Seyla Benhabib, "The utopian dimension in communicative ethics", *New German Critique*, 35, primavera-verano, 1985, págs. 83-96; y Niels Thomassen, "Habermas'Discourse Ethics", *Danish Yearbook of Philosophy*, 24, 1987, págs. 77-96.

48. Es interesante hacer notar que el tipo de discurso que puede resultar más provechoso no está tan lejos de la estética como podría parecer a primera vista. En la medida en que el juicio estético prescinde de principios a priori y trata, en cambio, de ir más allá de la preferencia individual, sugiere un modelo para el discurso ético. Sobre una breve consideración de sus implicaciones, véase R. Shusterman, "Posmodernist aestheticism", ob. cit., págs. 353-354.

49. Acerca de una penetrante meditación sobre las implicaciones éticas del ascetismo, que contiene un sutil análisis de la relación que tuvo Foucault con él, véase de Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago, 1987.

pulsivos y sus anhelos insaciables, merece ser defendido contra la violencia del yo disciplinador o el imaginario de Lacan? ¿Por qué una comunidad extática es éticamente superior a la forma de vida totalizadora que Hegel llamó *Sittlichkeit?* Sin duda, siempre puede haber una defensa para ambas posiciones de estas y muchas disputas semejantes. Pero, salvo que se presenten argumentos en favor de cada una, salvo que el discurso intersubjetivo evalúe sus méritos y comprenda sus múltiples implicaciones, salvo que adoptemos algo de lo que Max Weber solía llamar la "ética de la responsabilidad", corremos el riesgo de caer en el escepticismo estéril sobre la ética en general, una posición que los postestructuralistas, a pesar de la reputación que se les adjudica habitualmente, se esforzaron mucho por repudiar.

4. La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y Georges Bataille

En 1937, Georges Bataille, el novelista, crítico y teórico cultural francés, publicaba una defensa de Nietzsche, cuyos vínculos supuestos con el nazismo quería desmentir. Escribía:

> El nacionalsocialismo es menos romántico y más maurrassiano de lo que a veces se imagina y uno no debería olvidar que Rosenberg es su expresión ideológica más cercana a Nietzsche; el jurista Carl Schmidt [sic], que lo encarna tanto como Rosenberg, está muy cerca de Charles Maurras y, con sus antecedentes católicos, siempre fue ajeno a la influencia de Nietzsche.[1]

Aunque aún continúa siendo un tema interesante, la relación entre Nietzsche y el nazismo no es la razón de que yo haya citado este pasaje. Tampoco quiero sacar a colación aquí la cuestión no menos controvertida de la teoría política de Schmitt ni la parte que cumplió dicha teoría para que él ocupara el papel de "jurista de la corte" nazi en los primeros años del Tercer Reich. Presenté las observaciones hechas por Bataille, en cambio, para sugerir la posibilidad de un paralelo, hasta ahora inadvertido, entre dos de las figuras más fascinantes y perturbadoras de la

1. Georges Bataille, "Nietzsche and the fascists", en *Visions of Excess: Selected Political Writings 1927-1939*, comp. de Allan Stoekle, trad. al inglés de Allan Stoekl con Carl R. Lovitt y Donald M. Leslie, Jr, Minneapolis, 1985. Rosenberg intentó incluir a Nietzsche en el panteón nazi vinculándolo con Wagner y Lagarde, un movimiento que Bataille juzgó repugnante.

historia intelectual del siglo XX: Carl Schmitt y el mismo Georges Bataille.

Excepto por una breve discusión sobre "Teología política" de Schmitt, incluida en el magistral informe sobre Bataille que ofrece Rita Bischoff en *Souveränität und Subversion*, y una consideración aún más breve en el *Discurso filosófico de la modernidad* de Habermas, ha habido muy pocas comparaciones en la bibliografía anterior.[2] No es difícil discernir las razones de este relativo descuido. Que yo sepa, la citada anteriormente es la única referencia a Schmitt que aparece en la obra de Bataille y el grado de familiaridad que pudiera existir entre ambos se presta a ciertas dudas, a juzgar por el error que comete Bataille al escribir el nombre de Schmitt. Éste, por su parte, probablemente sólo tuviera una confusa idea de la existencia de Bataille, cuya obra no alcanzó el reconocimiento europeo hasta después de su muerte, ocurrida en 1962, cuando Schmitt era ya extremadamente anciano.[3]

Y, sin embargo, al pronunciar estos dos nombres en una misma frase, creo que podemos comenzar a adquirir cierta comprensión de uno de los fenómenos intelectuales más interesantes de la época que les tocó vivir: la revalorización del concepto de soberanía, un objetivo perseguido con igual fervor en ambos casos, aparentemente muy distintos. Las diferencias, por supuesto, existieron, pero antes de examinarlas será provechoso establecer ciertas similitudes. Pertenecientes aproximadamente a la misma generación –Schmitt había nacido en 1888 y Bataille en 1897–, ambos experimentaron el trauma de la Primera Guerra Mundial y la crisis continua que se vivió entre las dos guerras con especial intensidad. De modo que ambos cuestionaron la base misma del orden político reabriendo la cuestión fundamental de la soberanía.[4] Tanto Schmitt como Bataille estaban

2. Rita Bischoff, *Souveränitat un Subversion: Georges Batailles Theorie der Moderne*, Múnich, 1984, págs. 220-222, y Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. al inglés de Frederick Lawrence, Cambridge, Massachusetts, 1987, pág. 219 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989].

3. Niklaus Sombart ha descubierto ciertas referencias a Bataille en la correspondencia no publicada de Schmitt. Comunicación personal en Nueva York, 16 de febrero de 1990.

4. De acuerdo con uno de los más distinguidos estudiosos de la historia del

convencidos de que la interpretación parlamentaria, liberal, de los límites de la soberanía, basada como estaba en una fe que ellos no compartían en el poder de la racionalidad discursiva, ya no era válida. Y, como resultado de ello, ambos se dispusieron a encarar soluciones drásticas a los dilemas políticos de su época.

Indudablemente, los conceptos de soberanía que proponían eran a todas luces diferentes, al menos en la superficie. Pero, como espero poder mostrarlo, en ciertos aspectos Schmitt y Bataille eran complementarios y los dos reflejaban la importante influencia de una noción residual –contraria a la Ilustración– de religión secularizada. Probablemente, el catolicismo profesado en la juventud haya ejercido un sutil efecto en ambos autores, aunque de modos muy diferentes. Juntos, Schmitt y Bataille presentan un valioso, aunque en última instancia problemático, desafío al pensamiento liberal sobre la soberanía, que indudablemente carece de las respuestas a todas las incisivas preguntas que aquellos formulaban. Quizá sea más fácil comenzar con el concepto de soberanía ofrecido por Schmitt, en lugar de empezar con el de Bataille, porque aquél estaba más directamente situado en la corriente principal del pensamiento sobre el tema que se remonta a Hobbes y Bodin. Formulado de la manera más explícita en su ensayo de 1922, "Teología política",[5] por lo que

---

concepto, F. H. Hinsley, "[la noción de soberanía] fue fuente de las mayores preocupaciones y de grandes disputas cuando las condiciones comenzaron a provocar rápidos cambios en el ámbito de acción del gobierno o en la naturaleza de la sociedad o en ambos. Fue resistida o vilipendiada –no debemos olvidarlo– cuando las condiciones, al producir una estrecha integración entre la sociedad y el gobierno o bien al producir una brecha entre la sociedad y el gobierno, inclinaron a los hombres a suponer que el gobierno y la comunidad eran idénticos o bien a insistir en que debían serlo" (*Sovereignty*, 2ª ed., Cambridge, 1986, pág. 2). La Alemania de Weimar y la Tercera República francesa posterior a la guerra constituyeron dos períodos de rápidos cambios del tipo que despierta estas preocupaciones.

5. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. al inglés George Schwab, Cambridge, Massachusetts, 1985 [ed. cast.: "Teología política", en *Estudios Políticos*, Madrid, Doncel, 1975]. Una alusión previa a esta obra en mi ensayo "Reconciling the irreconcilable? A rejoinder to Kennedy", *Telos*, 71, primavera de 1987, estuvo sujeta a una encrespada crítica de Ellen Kennedy, "Carl Schmitt and the Frankfurt School: a rejoinder", *Telos*, 73, otoño de 1987. Kennedy llega a la conclusión de que "Jay simplemente se equivoca. Schmitt no sostiene que 'el soberano es como Dios'. Su opinión es

yo sé, el concepto de soberanía de Schmitt continuó estando virtualmente presente a lo largo de toda su carrera. Más que una cuestión meramente teorética, la soberanía fue también para Schmitt una piedra angular de su pensamiento acerca de los problemas políticos concretos durante el período de Weimar e incluso posteriormente. Sus influyentes estudios sobre las variedades de dictadura, legalidad y legitimidad y el conflicto político existencial entre amigo y enemigo estuvieron todos íntimamente vinculados con sus sugestiones políticas específicas referentes, por ejemplo, al rol del presidente en la constitución de Weimar y a la legalidad del acta de habilitación de Hitler.[6] En todos estos casos puede discernirse claramente la importancia última de su revalorización de un concepto fuerte de soberanía.

La noción de soberanía de Schmitt, despojada de toda consideración accesoria, se basa esencialmente en cinco principios:

---

precisamente la opuesta: en el mundo moderno no hay ningún 'soberano' que haga las veces del creador y garante del Estado. Para Schmitt ése es todo el problema de la modernidad y el talón de Aquiles de la moderna teoría del Estado", pág. 105.

Me temo que después de una segunda lectura de *Teología política* continúo igualmente impenitente. Es posible que Schmitt creyera que la moderna teoría del Estado no reconocía la naturaleza real del soberano, pero su versión de esa naturaleza real es imposible de comprender sin registrar sus raíces teológicas. Como dice Schwab en su introducción, "aunque Schmitt estuviera preparado para aceptar los desarrollos constitucionales modernos, estaba determinado a reinstaurar el elemento personal en la soberanía y a hacerlo indivisible una vez más", pág. XVI.

6. C. Schmitt, *Die Diktatur: Von Anfange des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Múnich, 1921, 2ª ed., 1928 [ed. cast.: *La dictadura*, Madrid, Revista de Occidente, 1968]; *Legalität und Legitimität*, Múnich, 1932 [ed. cast.: *Legalidad y legitimidad*, Madrid, Aguilar, 1971]; *Concept of the Political*, trad. al inglés e introd. de George Schwab, New Brunswick, Nueva Jersey, 1976 [ed. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998]. Sobre versiones de la manera en que estas obras teoréticas se vincularon con las decisiones políticas de Schmitt, véase de Georges Schwab, *The Challange of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Berlín, 1970, y Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton, 1983. Ambos estudios deben leerse con alguna reserva a causa de sus inclinaciones sutilmente apologéticas. Véase mi reseña de Bendersky en *The Journal of Modern History*, 53, 3 de septiembre de 1984.

(1) soberanía significa la capacidad de tomar decisiones políticas esenciales; (2) el contexto en el cual se revela esa capacidad es "el estado de excepción" (*Ausnahmezustand*),[7] cuando está suspendido el funcionamiento normal del orden constitucional; (3) la decisión que se toma en tales circunstancias no puede estar limitada por un conjunto de normas generales, sino que se toma, en cambio, sin criterios; (4) el poder que asume la función del soberano es indivisible; (5) sus actos derivan únicamente de su voluntad y no se ajustan a ningún principio trascendental de racionalidad ni a ninguna ley natural. En otras palabras, *voluntas* tiene prioridad respecto de *ratio*.

Uno de los blancos principales de estas declaraciones era la aseveración de los teóricos liberales del *Rechtstaat*, como Hans Kelsen, según la cual la ley impersonal era en sí misma el soberano, de modo tal que era posible aducir normas de obligatoriedad jurídica que restringieran la voluntad de sus representantes.[8] Otro era el argumento de los teóricos corporativistas, como Otto von Gierke y Hugo Preuss, de los sindicalistas, como Léon Deguit y G. D. H. Cole, o de los pluralistas, como Harold Laski, quienes sostenían que la soberanía del Estado era en sí misma una función derivativa de asociaciones sociales anteriores, tanto lógica como cronológicamente, a la esfera política. Un tercer argumento era el supuesto de que el parlamentarismo liberal, con su fe en la toma racional de decisiones, era compatible con la democracia, que para Schmitt era una voluntad general unificada. La soberanía popular, sostenía Schmitt, implica la identidad o la identificación de gobernantes y gobernados, una homogeneidad isonómica que se expresaba en un poder indivisible, cuya encarnación más clara era quizás un dictador plebiscitario.[9]

7. Esta expresión se ha traducido a veces como "estado de emergencia", pero la otra forma parece haberse impuesto en la bibliografía reciente.

8. Aunque la posición de Schmitt apuntaba a los liberales como Kelsen, sus orígenes pueden hallarse en la teoría liberal alemana misma. Sobre una discusión de la creciente importancia del decisionismo desde Rudolph von Ihering a Gustav Radbruch y Max Weber, véase de Stephen Turner y Regis Factor, "Decisionism and politics: Max Weber as constitutional theorist" en Sam Whimster y Scott Lasch (comps.), *Max Weber; Rationality and Modernity*, Londres, 1987.

9. Tal homogeneidad estuvo basada, sin embargo, en la oposición amigo/enemigo; el odiado otro era necesario para crear la solidaridad del sí mismo ho-

Aunque Schmitt se remontara a los primeros teóricos modernos de la soberanía, como Hobbes, Bodin y Pufendord, los soportes fundamentalmente religiosos de sus argumentos son muy evidentes. "Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado –fue su famosa afirmación– son conceptos teológicos secularizados, no sólo a causa de su desarrollo histórico –durante el cual pasan de la teología a la teoría del Estado, donde, por ejemplo, el Dios omnipotente se transforma en el legislador omnipotente–, sino también a causa de su estructura sistemática, estructura que toda consideración sociológica de estos conceptos tiene que reconocer necesariamente."[10] Es decir, el soberano político ha sido modelado partiendo de la noción

---

mogéneo. Como escribió Schmitt en *The Crisis of Parliamentary Democracy:* "Toda democracia real se asienta en el principio de que no sólo los iguales son iguales, sino además que los no iguales no deben ser tratados igualmente. Por lo tanto, la democracia requiere primero homogeneidad y segundo –si se hace necesario– la eliminación o erradicación de la heterogeneidad [...] hay que decir que una democracia –porque la desigualdad siempre corresponde a la igualdad– puede excluir a una parte de sus gobernados sin dejar de ser una democracia", pág. 9. Los defensores de Schmitt, que desean negar cualquier vínculo entre su política de Weimar y su cínica adhesión al nazismo, tienen ciertas dificultades para tratar las implicaciones de estas siniestras observaciones hechas en 1926 y que con tanta presciencia prefiguraron las actitudes del Tercer Reich.

10. Schmitt, *Political Theology*, pág. 36. Schmitt reconoció que Kelsen ya había advertido la relación entre teología y jurisprudencia, pero le cuestionaba su creencia en la legalidad del orden de Dios como la base de la legalidad del orden humano. Véanse págs. 40 y sigs. Es interesante notar que muchos años después, Kelsen retomó esta cuestión en un libro que nunca publicó titulado *Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions"*, y que la University of California Press tenía programado editar en 1964; pero Kelsen retiró la obra a último momento. En una larga nota a pie de página de la que hubiera sido la página 5, Kelsen reconocía que su obra *Der soziologische un der juristische Staatbegriff*, de 1922, señalaba cierto paralelo entre la relación del Estado y la ley, por un lado, y el problema teológico y la relación entre Dios y el mundo, por el otro. Pero agregaba: "la demostración de este paralelismo sólo pretendía ser una crítica epistemológica de la teoría dualista del Estado y la ley. No implica la suposición de que este dualismo sea un disfraz del dualismo teológico de Dios y el mundo. Lejos estoy de transformar la analogía en una identidad [...] Un ejemplo característico del error de tomar la analogía por identidad es la "Teología política" de Carl Schmitt [...]. Del hecho de que la llamada soberanía sea competente para establecer un estado de excepción no se sigue que la "soberanía"

cristiana de Dios, la autoridad última cuyas decisiones no están sometidas ni siquiera a las leyes naturales o morales que Él promulga.[11] El estado de excepción en el que se revela este esquema opera, pues, como lo hacen los milagros en la teología: sirven para mostrar que el soberano, como Dios, puede suspender sus propias leyes si decide hacerlo.

Según sostiene Schmitt, no caben dudas de que el Estado moderno emergió en un clima en el cual la capacidad de Dios de intervenir caprichosamente en el mundo se había olvidado gradualmente; el deísmo de la Ilustración, por ejemplo, transformó a Dios en un espectador del mecanismo que Él había creado y Kant lo subordinó a la ley moral. La moderna teoría del Estado, desde el tiempo de Locke, reflejó esta represión de la omnipotencia divina colocando al margen todo lo que entrara en conflicto con su fe en la autorreferencialidad jurídica y constitucional. Pero los estados de excepción política demostraron, insistía Schmitt, que, como el Dios que aún podía hacer milagros, el soberano podía suspender cualquier regla que hubiera sancionado o revertir cualquier mandato que hubiera dictado antes.[12] Su voluntad, como la voluntad de la divinidad, no estaba en modo alguno obligada por la lógica, la razón, la naturaleza ni ninguna otra autoridad.

---

no es otra cosa más que esa competencia [...] Toda definición científica y no determinada políticamente de la llamada omnipotencia del legislador destaca la diferencia entre este concepto y la omnipotencia de Dios. La omnipotencia de Dios es ilimitada; la llamada omnipotencia del legislador significa solamente su competencia para hacer y deshacer leyes positivas". Y la lectura que hace Schmitt de Bodin, termina Kelsen, pasa tendenciosamente por alto esta distinción. Le agradezco al profesor Richard Buxbaum de la Boalt Hall Law School que me permitiera diponer de las pruebas del libro de Kelsen.

11. Deberíamos hacer notar que en la tradición cristiana, el preciso equilibrio entre la voluntad de Dios y Su razón o intelecto fue un punto de frecuente disputa. Puede hallarse una interesante revisión en Hannah Arendt, *Willing*, en *The Life of the Mind*, Nueva York, 1978 [ed. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002]. El Dios de Schmitt se correspondía más con la tradición asociada a San Agustín y a Duns Escoto que a Santo Tomás de Aquino. Podríamos señalar que la misma Arendt sentía profunda desconfianza por una política basada en la primacía de la voluntad. Véanse sus observaciones en la pág. 200.

12. En "Teología política", Schmitt escribe del soberano: "aunque permanezca fuera del sistema legal normalmente válido, pertenece sin embargo a él,

Semejante noción de soberanía no era un invento de Schmitt. Él mismo admitía que tenía sus orígenes en la teoría contrarrevolucionaria de De Maistre, Bonald y Donoso Cortés, y advirtió cierto paralelismo con la noción leninista de la dictadura del proletariado. En todos estos casos se entendía que la decisión del soberano suspende el criterio de formación discursiva de la voluntad mediante la deliberación racional. La legitimidad de una decisión era, pues, anterior a su legalidad, pues esta última era meramente un sistema de reglas cuyos orígenes en el acto inaugural del soberano habían sido olvidados. Para decirlo de otro modo, la legalidad no era la causa de la legitimidad, antes bien era su expresión formal.[13]

La tesis de la secularización sostenida por Schmitt puede no ser completamente convincente, como ha argumentado Hans Blumenberg,[14] pero claramente revela los supuestos que susten-

---

porque él es quien debe decidir si es necesario suspender la constitución en su totalidad" (pág. 7). Esta paradoja le permitió a un observador, Bendersky, llegar a la conclusión de que para Schmitt el soberano "aún funciona dentro del marco legal. Su autoridad emana solamente del sistema legal existente", pág. 38. Si así fuera, el soberano necesitaría todas las habilidades gimnásticas del barón de Münchausen.

13. Sin embargo, Schmitt no transformó la distinción legitimidad/legalidad en una teoría de la resistencia contra las leyes injustas o contra la autoridad ilegítima, "meramente" legal. Como observa adecuadamente Bendersky, "La obediencia a la autoridad legalmente constituida siempre fue una máxima fundamental de la filosofía política y legal de Schmitt", *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, pág. 28. Su inclinación autoritaria por obedecer a todas las leyes positivas, siempre que el soberano que en ese momento tomaba las decisiones pudiera construir la fuente de tales leyes como legítima, contribuye a explicar su transición relativamente indolora de un apoyo resignado a la República de Weimar a una defensa del nazismo. Ningún derecho a la desobediencia civil contra las leyes injustas podía surgir de una teoría en la que la justicia fuera una función de los mandatos del soberano y nada más. Hasta el mismo Schwab, que tiende a excusar a Schmitt, admite que "las desafortunadas consecuencias que podía tener este enfoque de la justicia [basado únicamente en la distinción amigo/enemigo] en un Estado totalitario, se hicieron evidentes con excesiva celeridad", *The Challenge of the Exception*, pág. 116.

14. Sobre la crítica de Blumenberg, véase *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. al inglés de Robert M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, 1983. En cuanto a un intento de defensa de Schmitt, véase Richard Faber, "The rejection of political theology: A critique of Hans Blumenberg", *Telos*, 72, verano de 1987, págs. 173-186.

tan su teoría política. Esforzándose por mostrar que las nociones liberales de racionalidad no son el fundamento último de las decisiones, pero deseoso de impedir una crisis de autoridad, Schmitt apuntó en cambio a establecer un fundamento absoluto en el legislador irresponsable, conceptualizado como un metasujeto con una capacidad indivisa para ordenar. En nombre del realismo no normativo, que sería la inspiración de posteriores realistas políticos como Hans Morgenthau,[15] Schmitt procuró demostrar que uno de los conceptos esenciales de la política depende en última instancia de una noción veladamente teológica de lo divino.

Al hacerlo, Schmitt repersonalizó el concepto de soberanía, aunque postuló al Estado como la última instancia en la toma de decisiones.[16] Es decir, como lo mostró F. H. Hinsley en su importante estudio sobre la historia del concepto de soberanía, sólo cuando el conflicto entre gobernante y soberanía popular se resolvió en favor de una tercera instancia, la de la soberanía del Estado, separada de las otras dos, realmente comenzó a elaborarse el concepto moderno de soberanía.[17] Ni el rey ni la comunidad eran verdaderamente soberanos; lo era, en cambio, una ficción política llamada Estado. De modo que había cierta no identidad entre el Estado soberano y sus encarnaciones en el gobernante y el gobernado.

Schmitt reconocía la importancia de esa tercera esfera, pero insistía en repersonalizarla en la forma de una versión secularizada de Dios. Su Estado era presentado, entonces, como un metasujeto cuyas características principales eran la capacidad de ordenar y la habilidad de decidir. También por esta razón sus interacciones políticas podían entenderse en los términos profun-

15. Véase Alfons Söllner, "German conservativism in America: Morgenthau's political realism", *Telos*, 72, verano de 1987, págs. 161-172.

16. En *The Concept of the Political*, Schmitt continúa repitiendo su argumento de secularización al declarar que "la doctrina alemana del siglo XIX sobre la personalidad del Estado es importante aquí porque fue una antítesis polémica, en parte, respecto de la personalidad del príncipe absoluto y, en parte, respecto de un Estado considerado como un tercero superior (respecto de todos los demás grupos sociales) con el objetivo de evadir el dilema de la soberanía monárquica o popular", págs. 42 y 43. [Ed. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1990.]

17. F. H. Hinsley, *Sovereignty*, ob. cit., pág. 127.

damente personalistas de amigo y enemigo. La noción monológica del soberano postulada por Schmitt le impedía tomar seriamente nada que fuera anterior a tal metasujeto personalizado, una posibilidad que desechaba por considerarla una intrusión inapropiada de la esfera social en la de la política.[18] La hostilidad que despertaba en Schmitt la teoría corporativista lo impulsaba a postular el Estado personalizado como su propio fundamento, como un sujeto autogenerador según el modelo de Dios entendido como primer motor.

Precisamente en este punto la teoría de la soberanía de Georges Bataille ofrece un interesante punto de comparación. Como en el caso de Schmitt, Bataille se sintió fascinado por el tema de la soberanía prácticamente desde el comienzo de su carrera y hasta su fin. La cuestión, bosquejada por primera vez en su ensayo de 1933 sobre la *dépense* [el gasto o derroche], se hizo más explícita en su obra posterior sobre el fascismo y continuó preocupándolo hasta el estudio llamado *Souveraineté*, que no llegó a completar antes de morir.[19] Las meditaciones de Bataille sobre el tema se inspiraron, seguramente, en un conjunto de

18. Paul Hirst, uno de los recientes defensores izquierdistas de Schmitt, observa que "Schmitt insiste en que *todos* los órdenes legales tienen un exterior. La política y el Estado no están en realidad delimitados por la ley y la necesidad política no conoce ninguna ley; en última instancia procura obtener el orden político apelando a medios que no están en la ley" ("Carl Schmitt, decisionism and politics", *Economy and Society*, 17, 2, mayo de 1988). Este tipo de realismo puede parecerles atractivo a los marxistas que también señalan el "exterior" de las leyes en la lucha de clases. Pero la pregunta que deberían hacerse Schmitt y sus devotos izquierdistas es: ¿en qué consiste el "exterior" de la política? ¿Por qué debe el proceso de desenmascaramiento terminar con una esfera política que está protegida de cualquier contaminación por parte de su otro? Aunque la reducción de lo político a lo social o económico fuera un error que tanto Schmitt como muchos otros pensadores del siglo XX hicieron bien en desafiar, el aislamiento absoluto de lo político de todo lo demás no es menos problemático. Acerca de una crítica de un error semejante en Hannah Arendt, véase mi ensayo "The political existentialism of Hannah Arendt", *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, 1985.

19. G. Bataille, "The notion of expenditure", en *Visions of Excess*, publicado por primera vez en *La Critique Social*, 7, enero de 1933; "The psychological structure of fascism", en ibíd., publicado por primera vez en *La Critique Sociale*, 10, noviembre de, 1933, y 11, marzo de 1934; *La Souveraineté*, comp. de

fuentes muy diferentes de las de Schmitt. En vez de aprender de Hobbes y Bodin, de De Maistre y Donoso Cortés, Bataille lo hizo de Mauss y Kojève, de Nietzsche y Lautrémont. De modo que su discurso sobre la soberanía era menos jurídico y constitucional que antropológico y literario. Además, fue puesto al servicio de una política que se aproximó más al anarquismo que a esa búsqueda conservadora del orden que Bataille advierte en Schmitt y que condena como maurrasiana.

Pero, en ciertos sentidos, el discurso de Bataille tiene un paralelo con el de Schmitt. Ambos pensadores procuraron mostrar que detrás o debajo de la fachada de las leyes liberales y sus justificaciones racionales había una base anterior de soberanía. Ambos pusieron en tela de juicio la aseveración de que el soberano estaba obligado por restricciones normativas o reglas universales. Ambos estaban persuadidos de que las decisiones eran existenciales y se tomaban sin atenerse a criterios.[20] Y los dos coincidían en que no era posible extirpar los orígenes religiosos de la soberanía, ni siquiera en el mundo más aparentemente secular de la modernidad.

Pero quizá lo más importante sea que tanto Schmitt como Bataille invocaron la soberanía como un antídoto contra la circulación y el intercambio interminables de mercancías y de ideas que, para ellos, constituían la esencia del mundo moderno. Como lo ha sostenido el teórico político italiano Giacomo Marramao,[21] el blanco principal de la ira de Schmitt en la década de

---

Thadée Klossowski, en *Œuvres complètes*, vol. VIII, París, 1976. Véase una útil revisión en Michele H. Richman, *Reading Georges Bataille: Beyond The Gift*, Baltimore, 1982, capítulo 3.

20. Los pensamientos de Bataille sobre la decisión pueden hallarse en *Inner Experience*, trad. al inglés de Leslie Anne Boldt, Albany, Nueva York, 1988 [ed. cast.: *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1989], donde Bataille escribe: "*Toda la moralidad de la risa, del riesgo, de la exaltación de las virtudes y de las fuerzas* es espíritu de decisión [...]. La decisión es lo que nació antes de lo peor y se eleva por encima. Es la esencia de la valentía, del corazón y del ser mismo. Y es lo inverso del proyecto (exige que uno rechace la demora, decida en el momento, poniendo todo en juego: lo que sobrevenga está en segundo plano)", págs. 25-26.

21. G. Marramao, *Macht und Säkularisierung: Die Kategorie der Zeit*, trad. de Max Looser, Frankfurt, 1989, capítulo 4 [ed. cast.: *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones 62, 1989].

1920 era una teoría contractual de la política que tenía como premisa el intercambio de promesas o bienes entre iguales. El decisionismo de Schmitt, escribe Marramao, tiene el mérito de poner de manifiesto "la divergencia, el no paralelismo, la asincronicidad de la *ratio* productiva económica y el orden político institucional [...] La soberanía no es otra cosa que la indiferencia del soberano ante el sistema de necesidades, los intereses y las relaciones de poder que emergen de la crisis de los Estados liberales".[22] Así es como, para Schmitt, el formalismo abstracto de la teoría normativa de Kelsen fue otra versión del principio de intercambio abstracto que estaba en la raíz de la economía burguesa. El libre mercado de mercancías, basado en el equivalente universal, el dinero, era similar al libre mercado de ideas en la esfera pública liberal; ninguno de los dos registraba el poder no intercambiable de decidir que posee el soberano en un estado de excepción.

Por consiguiente, el soberano es como Dios también en otro sentido: en su absoluta inconmensurabilidad, en su calidad única y en que no puede ocupar el lugar de un intermediario neutral en un proceso de intercambio infinito. La célebre crítica de Schmitt al romanticismo político,[23] cuya inclinación por la discusión inacabable que difiere la acción atribuiría asimismo al parlamentarismo liberal, puede interpretarse como impaciencia ante la oclusión de la toma de decisión política mediante el interminable proceso de debate. Ya fuera en la forma de intercambio de mercancías, ya fuera como reciprocidad contractual o como intercambio discursivo de opiniones, el enemigo de la soberanía era siempre el mismo: la reducción de lo único a lo fungible, de lo diferente en el plano cualitativo a lo mismo en el plano cuantitativo.

Sólo un sistema político que preserva la distinción entre amigo y enemigo podría escapar a este destino. Es decir, sólo cuando el soberano que tome las decisiones represente a una comunidad homogénea construida como un amigo colectivo opuesto a un enemigo externo o interno conservará su calidad

22. Ibíd., pág. 202.

23. C. Schmitt, *Political Romanticism*, trad. al inglés de Guy Oakes, Cambridge, Massachusetts, 1986 [ed. cast.: *Romanticismo político*, Bernal, UNQUI, 2001].

única e irreductible. Una comunidad de este tipo no podía tolerar por mucho tiempo el intercambio de opiniones y las componendas contractuales de intereses de un sistema político pluralista. Tampoco podía aceptar las limitaciones a su inconmensurabilidad cualitativa que implicaría su incorporación en un sistema internacional de normas o leyes que inhibiría su capacidad de decidir por sí misma.

En el caso de Bataille, la soberanía servía de manera igualmente explícita para contrapesar las nociones burguesas de intercambio y los conceptos liberales del gobierno de la ley. Como lo ha hecho notar Annette Michelson, su sociología crítica "fue un ataque a la razón discursiva como el fundamento del orden social del capitalismo".[24] Probablemente, su primer análisis extenso sobre la soberanía sea el que apareció en su ensayo de 1933-1934, "The psychological structure of fascism".[25] Al notar que la palabra derivaba del adjetivo latino *superans*, que significa "superior", Bataille la vinculó con un sentido nietzscheano de dominio noble,[26] evidente en el poder sin restricciones de un rey absoluto. Semejante gobernante, escribió Bataille, "conserva plenamente el poder separado de la supremacía divina. Está exento del principio específico de homogeneidad, la compensación de derechos y deberes que constituye la ley formal del Estado: los derechos del rey son incondicionales".[27]

Tal formulación se hace eco de la defensa de un soberano que esté por encima de la ley y siga el modelo del legislador divino propuesta por Schmitt. O casi se hace eco, a causa de una diferencia esencial: Bataille insiste en que la soberanía significa estar exento del principio de homogeneidad, un principio que era, debemos recordarlo, una de las piedras angulares de la teoría an-

24. Annette Michelson, "Heterology and the critique of reason", *October*, 36, primavera de 1986, pág. 124.

25. G. Bataille, "The psychological structure of fascism", *Visions of Excess*, ob. cit., originalmente en *La Critique Sociale*, 10, noviembre de 1933 y 11, marzo de 1934.

26. Es importante observar que el concepto de poderío o dominio es nietzscheano antes que hegeliano. En *Inner Experience*, escrito en 1943, Bataille se preocupó por distinguir claramente la soberanía de la dialéctica hegeliana de amo y esclavo, que estaba basada en el trabajo y el saber, págs. 108 y siguientes.

27. G. Bataille, "The psychological structure of fascism", ob. cit., pág. 148.

tiliberal de la democracia de Schmitt. Bataille, por su parte, argumenta que la soberanía es "la forma imperativa de la existencia heterogénea".[28] La heterogeneidad, como habrán de reconocerlo inmediatamente todos los lectores de Bataille, es uno de sus términos más venerados. Significa todo aquello que no puede asimilarse a lo que él llamó una "economía restringida" de producción e intercambio, y que se refiere, en cambio, a una "economía general" de derroche, gasto, exceso y abundancia. Expresada en las ceremonias *potlatch* de los indios del Pacífico noroccidental, investigadas por Marcel Mauss, con su conspicuo sacrificio de riquezas, la heterogeneidad se hizo también evidente en una variedad de fenómenos humanos normalmente denigrados: excremento, fluidos corporales, locura, intoxicación, obscenidad, desechos, sexualidad perversa, etcétera, todo lo que subvirtiera la jerarquía espiritual, moral e intelectual de la civilización.

Para Bataille, la heterogeneidad estaba asociada en última instancia a un concepto de lo sagrado que había sido suspendido por largo tiempo en nuestro mundo desencantado. En la medida en que la soberanía se basara en tal concepto de lo sagrado, compartía cierto sostén religioso con la versión del término ofrecida por Schmitt, pero mientras el soberano de Schmitt era una ejemplificación política de un concepto teológico de Dios, cuya poderosa voluntad era la fuente de sus decisiones, el soberano de Bataille surgía de lo que podría llamarse la experiencia religiosa ateológica de la heterogeneidad extática.[29] "El ser supremo de los teólogos y filósofos –insistía Bataille– representa la introyección más profunda de la estructura característica de la *homogeneidad* en la experiencia *heterogénea*: en su aspecto teológico, Dios preeminentemente realiza la forma soberana. Sin embargo, la contrapartida de esta posibilidad surge del carácter ficticio de la existencia divina, cuya naturaleza *heterogénea*, carente del valor limitativo de la realidad, puede pasarse por alto en una concepción filosófica (reducida a una afirmación formal en modo alguno vivida)."[30]

28. Ibíd., pág. 145.

29. El término ateológico aparece en el título de una obra en tres volúmenes titulada *La Somme athéologique*, vols. V y VI de las *Obras completas*.

30. G. Bataille, "The psychological structure of fascism", pág. 153. En este pasaje algo críptico, Bataille opone la heterogeneidad vivida al "valor limita-

Donde más claramente se muestra la naturaleza heterogénea del Dios vivido antes que teologizado, sostenía Bataille, es en Su función de víctima sacrificial de la violencia comunal. Así como el poder y la autoridad del soberano estaban por encima de la ley, también su superioridad se manifiesta mediante el papel que cumple en el desmembramiento dionisíaco que crea la cohesión de la comunidad. La "muerte de Dios" significa, pues, mucho más que la fantasía del ateo de trascender la superstición: significa, en cambio, el sacrificio de la integridad individual del soberano con el fin de que la comunidad viva. El resultado es lo que Bataille llamó una comunidad acéfala, una comunidad sin una cabeza.[31] En la terminología posterior de su amigo Maurice Blanchot, se trató de una comunidad "inconfesable" o "inoperada" (*désœuvrée*, "ociosa"), porque no era ni la expresión de una declaración subjetiva positiva, como lo garantizaría la teoría del contrato social, ni el producto de una obra colectiva.[32]

En el léxico de Bataille, la soberanía se aproximaba entonces a la noción de Schmitt en ciertos aspectos, pero era muy diferente en otros. En la medida en que el blanco de sus ataques era una política de discusión racional o normatividad jurídica, se asemejaba a la concepción de Schmitt. Ambos estaban también unidos en la hostilidad respecto de un sistema político que se limitara a ser un epifenómeno del mercado burgués. Pero, como lo que Bataille ponía en su lugar no era una política de toma de decisiones basada en una voluntad indivisa, los dos conceptos eran muy diferentes. En realidad, eran tan diferentes que la no-

---

tivo de la realidad", con lo cual creo que quiere referirse a la realidad que impone límites, la realidad de la economía restringida.

31. G. Bataille, "Propositions", *Vision of Excess*, pág. 197. *Acéphale* era el nombre de una revista que Bataille y sus amigos del Collège de Sociologie publicaron durante cuatro números en 1939. También fue el nombre de la sociedad secreta a la que pertenecían, dedicada a resucitar un tipo de sociedad nietzscheana de mito y sacrificio. Su programa del 4 de abril de 1936 apareció en *October*, 36, primavera de 1936, pág. 79. Su último artículo, bastante siniestro, dice: "Afirmar el valor de la violencia y la voluntad de agresión ya que son el fundamento de todo poder".

32. Maurice Blanchot, *The Unavowable Community*, trad. al inglés de Pierre Joris, Barrytown, Nueva York, 1988.

ción de soberanía propuesta por Bataille pudo ser considerada por Jacques Derrida como un antídoto contra la tradición metafísica occidental que privilegia el voluntarismo y el sujeto fuerte; o más bien, como un antídoto contra cualquier filosofía fundacionalista. "Un no principio y un no fundamento –sostenía Derrida– eluden definitivamente la expectiva de una *arché* [ἀρχή] tranquilizadora, una condición de posibilidad o trascendental del discurso."[33]

Es decir, la noción de soberanía ofrecida por Bataille se opone a la expectativa de que pueda fundarse algún fundamento positivo o *arché* en la voluntad no racional de un soberano indiviso.[34] Mientras Schmitt, anhelando mantener el orden en un mundo sin garantías trascendentales, apuntaba a detener la regresión de la autoridad, después de haber mostrado que son los hombres quienes siempre legitiman las leyes, Bataille, deseoso de hacer estallar el orden, permitía que la regresión prosperara *ad infinitum*. En lugar de colocar al Dios creador como la *pre*forma del soberano, colocó al Dios desmembrado.[35] O, más

33. Jacques Derrida, "From restricted to general economy: A hegelianism without reserve", en *Writing and Difference*, trad. al inglés de Alan Bass, Chicago, 1978, pág. 269 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

34. Como dice Allen S. Weiss, "a causa de su propensión al exceso, al éxtasis (ese ir más allá de uno mismo común tanto a la formación de la comunidad como a esa comunidad especial llamada misticismo), la soberanía es esencialmente infundada, carece de un verdadero fundamento u origen. Sólo transformando en oportunidad su necesidad puede el sujeto soberano dejar de ser un momento más dentro de la razón y la historia universales" ("Impossible sovereignty: between *The Will to Power* and *The Will to Chance*", *October*, 36, primavera de 1986, pág. 141).

35. La formulación de Habermas en *The Philosophical Discourse of Modernity* según la cual "sobre la base de esa misma idea [la violencia elemental] Bataille justifica también en el fascismo ese elemento (tan característico de Carl Schmitt) de falta de sustento o de liderazgo 'puro' contra el cual Horkheimer y Adorno destacaron claramente la fuerza de lo mimético" (pág. 86), parece problemática por dos razones. En primer lugar, la noción de Schmitt de soberanía era infundada sólo en el sentido de su antinormatividad; tenía otro fundamento en las decisiones tomadas sin criterios previos por el legislador suplente de Dios. En segundo lugar, aunque la alternativa de Bataille fue más coherentemente antifundacional, su líder soberano no era en modo alguno puro. Significaba, en cambio, la violación de la pureza que paradójicamente constituía lo sagrado tal como lo entendía Bataille.

precisamente, propuso una noción de lo sagrado que era la matriz *in*forme del poder soberano.[36]

Esta es la razón de que el término soberanía haya podido reaparecer en otras partes de su obra en contextos no políticos, tanto literarios como eróticos. Por ejemplo, en *La literatura y el mal*, escrito en 1957, Bataille afirmaba que "la expresión literaria siempre plantea el problema de la *comunicación* y en realidad o es poesía o no es nada [...]. No hay diferencia entre esta comunicación potente y lo que yo llamo soberanía".[37] Tal comunicación seguramente no es la racionalidad discursiva defendida por los filósofos como Habermas; es, en realidad, el *potlatch* de signos y la explosión de la significación que constituye la comunidad indeclarable.[38] En esta ocasión, el valor de las palabras no estriba en que puedan intercambiarse instrumentalmente por otras; consiste, antes bien, en la completa revelación de una noción casi heideggeriana de Ser no representacional.[39] Junto con la soberanía poética, Bataille celebra asimismo su equivalente erótico, que estaba vinculado con la violencia no reproductiva, la muerte, el mal y la transgresión de la ley.[40] El sí mismo sexual soberano fue extáticamente disuelto, las fronteras de su cuerpo

36. *Informe* fue uno de los conceptos centrales de Bataille. "Los académicos serían felices –escribió Bataille– si el universo adquiriera una forma. Toda la filosofía tiene ese único objetivo: se trata de ponerle un frac a lo que es, un frac matemático. Por otro lado, afirmar que el universo no se parece a nada y sólo es *amorfo* equivale a decir que el universo es algo como una araña o un escupitajo" ("Formless", en *Visions of Excess*, ob. cit., pág. 31).

37. G. Bataille, *Literature and Evil*, trad. al inglés de Alisdair Hamilton, Nueva York, 1973, pág. 173 [ed. cast.: *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1987].

38. Sobre una discusión del concepto de comunicación de Bataille, véase de Richman, *Reading Georges Bataille*, capítulo 5.

39. Acerca de una sugestiva interpretación de los vínculos entre el poder político de las sociedades primitivas sin un Estado fuerte, el repudio de la reciprocidad y el intercambio y la función profética, anticomunicativa del lenguaje (en el sentido normal de comunicación), véase Pierre Clastres, *Society Against the State: The Leader as Servant and the Humane Uses of Power Among the Indians of the Americas*, trad. al inglés de Robert Hurley, Nueva York, 1977, págs. 182 y siguientes.

40. Las vinculaciones quizás sean más evidentes en su célebre novela pornográfica *The Story of the Eye*, trad. al inglés de Joachim Neugroschel, Nueva York, 1977 [ed. cast.: *Historia del ojo*, Barcelona, Tusquets, 1986].

fueron transgredidas y violadas, el yo ya no estuvo en posición de controlar sus impulsos ni los de su pareja.

En qué medida Bataille se propuso que esta celebración de la violencia sexual y la automutilación fuera interpretada literalmente ha sido objeto de conjeturas que no deben preocuparnos en este momento. Más pertinentes para nuestro tema general son los vínculos existentes entre la teoría de la soberanía de Bataille y su análisis de la violencia política que significó el fascismo. Escrito en solidaridad con la izquierda, "The psychological structure of fascism" muestra, sin embargo, una clara atracción por ciertos impulsos radicales de la extrema derecha.[41] Como en el caso del teórico marxista Ernst Bloch, quien escribió *Erbschaft dieser Zeit* aproximadamente en la misma época,[42] Bataille anhelaba redimir los momentos transgresores, genuinamente antiburgueses, del fascismo para una izquierda radicalizada. En particular, Bataille admiraba las expresiones explosivas de heterogeneidad que detectaba en el sistema político fascista, la crítica que hacía el fascismo tanto de la versión capitalista como de la versión socialista ortodoxa del materialismo, en nombre de una alabanza más subversiva del cuerpo mutilado y extático.

El poder fascista, argumentaba Bataille, estaba compuesto no sólo por la dimensión militar, sino además por la dimensión religiosa, y expresaba simultáneamente la cualidades de ambas dimensiones:

> [...] las cualidades derivadas de la *homogeneidad* introyectada, tales como el deber, la disciplina y la obediencia, y las cualidades derivadas de la *heterogeneidad* esencial, la violencia imperativa y la posición del jefe como el objeto trascendente de la afectividad colectiva. Pero el valor religioso del jefe es realmente el valor fundamental (si no formal) del fascismo, que le da a la actividad de los milicianos su característica tonalidad afectiva, distinta de la del soldado en general.[43]

41. En una perspicaz crítica del ensayo de Bataille, Anthony Stephens escribe: "Bataille muestra una disposición a aceptar a los nazis como seres mucho más nobles de lo que todos los hechos sugieren, que es la misma que determinó las actitudes de Ernst Jünger, Gottfried Benn y Martin Heidegger" ("Georges Bataille's diagnosis of fascism and some second thoughts", *Thesis Eleven*, 24, 1989, pág. 77).

42. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Zúrich, 1935.

43. G. Bataille, "The psychological structure of fascism", ob. cit., pág. 154.

Aunque los intereses capitalistas que apoyaron el fascismo estuvieron del lado de la homogeneidad, Bataille sostenía que la efervescencia de la heterogeneidad subversiva estaba menos atrofiada en ese movimiento que en las sociedades burguesas democráticas. Como resultado de ello, mientras Bataille expresaba sólo el más desolador pesimismo respecto de las oportunidades que pudiera tener un movimiento revolucionario en las democracias, era más cautamente optimista en relación con la promesa del fascismo. Y llegaba a la conclusión de que

> [...] el hecho de que haya surgido el fascismo [...] demuestra claramente qué puede esperarse cuando se recurre oportunamente a reavivar las fuerzas afectivas [...]. Una comprensión organizada de los movimientos de la sociedad, de atracción y repulsión, se presenta manifiestamente como un arma, en este momento en que una vasta convulsión enfrenta, no tanto al fascismo contra el comunismo, sino las formas imperativas radicales contra la profunda subversión que continúa buscando la emancipación de las vidas humanas.[44]

Así es como Schmitt y Bataille pudieron interpretar y hasta dar la bienvenida –aunque con diferentes grados de entusiasmo y con diferentes estimaciones de todas sus implicaciones– al ascenso del fascismo como una reafirmación del poder de la soberanía. Ambos pudieron elogiar esa reafirmación destinada a socavar la ilusión liberal de que las normas racionales o los procesos abstractos de intercambio entre iguales podían ser el fundamento de una forma de gobierno. Y ambos pudieron finalmente aprender que su entusiasmo había estado mal dirigido, cuando el fascismo llegado al poder resultó ser algo muy diferente de lo que ellos esperaban: en el caso de Schmitt, la restauración hobbesiana del orden en un Estado unificado, y en el caso de Bataille, la subversión liberadora de ese orden en nombre de una comunidad sagrada de *dépense* extática.

Si sus esperanzas no se hicieron realidad, ¿hasta qué punto son sin embargo válidos sus conceptos complementarios de soberanía? ¿En qué medida continúa siendo convincente la idea

44. Ibíd., pág. 159. Sin duda, más tarde trató de distinguir entre la violencia genuinamente sagrada y la perversión nazi de tal violencia. Véase "La Morale du malheur: *La peste*", *Critique*, 13/14, junio-julio de 1947.

compartida por ambos de que la soberanía significa lo opuesto de la racionalidad discursiva y el intercambio contractual? Una manera de comenzar a responder estas preguntas es tomar seriamente el argumento de Schmitt y de Bataille según el cual el concepto de soberanía no puede apreciarse plenamente sin hacer referencia a su prefiguración o bien en la teología o bien en la experiencia religiosa. Pues al hacerlo, nos vemos obligados a desmoronar la frontera entre las esferas política y no política que Schmitt, en otros contextos, anheló tanto vigilar. Es decir, nos vemos obligados a reconocer que la autonomía de lo político, que fue agresivamente afirmada por una cantidad de pensadores del siglo XX, hostiles a la tendencia decimonónica de reducirla a un epifenómeno, después de todo no es tan fácil de sostener, por lo menos en su forma más fuerte.

Otro modo de expresar esta percepción es reconocer que en los conceptos de ambos sobre la soberanía política hay premisas antropológicas implícitas sobre cómo actúan entre sí los seres humanos. Tales premisas son más explícitas en el caso de Bataille, cuyo interés en Durkheim y Mauss ya hemos mencionado, pero también pueden discernirse en los textos de Schmitt. Para captar adecuadamente los puntales antropológicos de sus teorías complementarias de la soberanía, me gustaría dirigir brevemente mi atención a la obra de Victor Turner, en particular a su famoso libro sobre la tribu Ndembu del noroeste de Zambia, *El proceso ritual*[45]

De acuerdo con las generalizaciones que hace Turner a partir de su investigación, en muchas sociedades hay una oscilación entre dos formas sociales principales: una que el autor identifica con las estructuras de posición jerárquica, y la otra que relaciona con la destrucción de esas mismas estructuras mediante lo que llama la experiencia liminal de comunidad. Haciendo por supuesto unos cuantos ajustes,[46] estas dos formas sociales pueden compararse con las dos versiones de soberanía que proponían

45. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Nueva York, 1977 [ed. cast.: *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988].

46. La diferencia más importante estriba en que Turner identifica la homogeneidad con la *communitas* y la heterogeneidad con la estructura jerárquica. Es decir, al advertir que en situaciones liminales se quiebran las netas diferenciaciones jerárquicas, Turner supone que esas situaciones producen una especie de homogeneidad comunal. Desde el punto de vista de Bataille, la estructura je-

Schmitt y Bataille. Es decir, la posición jerárquica significa que el poder que toma la decisión última de la sociedad se reúne en la cima de la pirámide, donde el soberano schmittiano puede gobernar sin ninguna restricción normativa. Y si tales normas existen, el jefe está con frecuencia en posición de decidir cuándo aplicarlas. Aunque las estructuras de posición jerárquica sean estados normales antes que excepcionales, en el sentido de Schmitt, al menos contienen el potencial para que de ellas emerja un soberano voluntarista fuerte.

La *communitas* de Turner se aproxima aún más a la segunda noción de soberanía que identificamos con Bataille. Según las palabras del mismo Turner, la

> [...] *communitas* penetra por los intersticios de la estructura, en la liminalidad, por los bordes de la estructura, en la marginalidad; y desde abajo de la estructura, en la inferioridad. En casi todas partes se la estima como sagrada, posiblemente porque transgrede o disuelve las normas que gobiernan las relaciones estructuradas e institucionalizadas y aparece acompañada de experiencias de una potencia sin precedentes".[47]

Hallamos ejemplos de la liminalidad en los ritos de pasaje, en las inversiones carnavalescas del orden jerárquico normal y en las comunidades religiosas monásticas que permanecen fuera de la estructura de la Iglesia. Significativamente, el mismo Bataille evocaba las fiestas saturnales de inversión y los festivales de locos como ejemplos de la comunicación soberana que él tanto admiraba.[48] Y su transgresora confusión de lo sagrado y lo obsceno, lo más santificado y lo más envilecido, expresa precisamente lo mismo que hace la liminalidad de Turner con las estructuras jerárquicas normales de la sociedad.

---

rárquica rígida es precisamente la esencia de la homogeneidad, como vimos en su análisis de la dimensión militar del fascismo. Superarla lleva, pues, a un tipo de heterogeneidad más profunda que la anterior.

47. V. Turner, *The Ritual Process*, ob. cit., pág. 128.

48. G. Bataille, *Inner Experience*, págs. 90, 132. Su colega del Collège de Sociologie, Roger Caillois, también dictó conferencias sobre el carácter sagrado del carnaval. Véase su ensayo de 1939 "Festival", en *The College of Sociology, 1937-1939*, comp. de Denis Hollier, trad. al inglés de Betsy Wing, Minneapolis, 1988.

Turner distingue, además, la *communitas* de la estructura de otro modo, que atañe a la distinción entre nuestros dos conceptos de soberanía. Mientras los límites de la *communitas* ideal coinciden con los de la totalidad de la raza humana, la estructura sigue la noción de solidaridad social de Durkheim, "cuya fuerza depende de un contraste entre lo intragrupal y lo extragrupal".[49] Es decir, el sistema político fundado en la estructura jerárquica mantiene la distinción amigo/enemigo que según Schmitt era la esencia existencial de lo político. La soberanía de Bataille, por su parte, emerge de una comunidad extática, sin fronteras, abierta, que no tiene necesidad de definirse en oposición a un otro hostil.

En opinión de Turner, el proceso social en su conjunto requiere una perpetua oscilación entre estos dos momentos.

> Lo cierto es que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin esta dialéctica. Una exageración de la estructura bien puede llevar a manifestaciones patológicas de la *communitas* fuera de "la ley" o contra ella. Una exageración de la *communitas*, en ciertos movimientos religiosos o políticos del tipo nivelador, pueden desembocar rápidamente en el despotismo, la ultraburocratización u otros modos de rigidez estructural.[50]

Si esto es realmente así, podemos apreciar la plena complementariedad de los conceptos de soberanía propuestos por Schmitt y Bataille. Así como la religión tiene su momento teológico y su momento de experiencia, así como Dios puede conceptualizarse como un Sujeto unificado con la voluntad de decidir y como una víctima sacrificial desmembrada cuya muerte funda la comunidad, también el soberano puede oscilar entre dos posiciones y no puede reducírselo a una versión o la otra. Aun en un estado de excepción, la oscilación puede continuar; quizás los acontecimientos ocurridos recientemente en Rumania sean un interesante ejemplo de las ambigüedades que pueden resultar.*

49. V. Turner, *The Ritual Process*, ob. cit., pág. 132.
50. Ibíd., pág. 129.
* Martin Jay se refiere al derrocamiento y posterior ejecución, por parte del pueblo rumano, del dictador Ceaucescu y de su esposa, en 1989. [N. del E.]

Pero si puede mostrarse que el concepto mismo de soberano presenta una dinámica internamente en conflicto, corresponde hacer una observación final. Una vez que se muestra que la soberanía es menos absoluta, final y autofundamentada de lo que ni Schmitt ni Bataille aparentemente creyeron que era, es decir, una vez que reconocemos que está escindida desde adentro y que no se puede decidir si es una cosa o la otra, también podríamos interrogarnos sobre la solidez de sus fronteras externas. Aun cuando admitamos el argumento de Schmitt de que la soberanía debería confinarse a una esfera que es, estrictamente hablando, política antes que dependiente de supuestos procesos previos sociales, económicos o de otra índole, lo político mismo puede interpretarse como un terreno más disputado. De modo tal que la soberanía, en lugar de ser el fundamento de lo político, su verdad última revelada en circunstancias excepcionales, tendría que compartir un lugar con otros factores no menos políticos.

Una manera de conceptualizar lo político, prescindiendo de la soberanía, sería seguir la ampliamente discutida argumentación de Michel Foucault, según la cual en el mundo moderno han surgido procesos micropolíticos de dominación que están fuera del poder del Estado. "Este nuevo tipo de poder, que ya no puede formularse en términos de soberanía –escribe Foucault–, creo que es uno de los grandes inventos de la sociedad burguesa [...]. Este poder no soberano, que se extiende por fuera de la forma de la soberanía, es poder disciplinario."[51] Aquí, el límite de la soberanía decisionista, en el sentido de Schmitt, no es la comunidad soberana extática de Bataille, sino más precisamente una mezcla de prácticas y aparatos políticos que escapan a cualquier control consciente.

No obstante, otra manera de concebir lo político, prescindiendo del concepto de soberanía, sería reintroducir justamente aquellas consideraciones que tanto Schmitt como Bataille quisieron desterrar con tanto ardor. Con esto quiero decir que, en lugar de afirmar que la racionalidad discursiva y los criterios

51. Michel Foucault, *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, comp. de Colin Gordin, trad. al inglés de Colin Gordin y otros, Nueva York, 1980, pág. 105 [ed. cast.: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Buenos Aires, Alianza, 1995].

normativos son parásitos de un soberano previo, entendido o bien como un Dios creador o bien como una comunidad extática sagrada, podríamos reconocer que ambos tienen la misma jerarquía en una esfera política que nunca puede fundamentarse plenamente. En una época en la que el liberalismo y el parlamentarismo parecen derrumbarse, reducirlos a epifenómenos podría ser una opción tentadora. Hoy, cuando los profundos problemas que presentan todas las demás alternativas son igualmente manifiestos, sería prudente reexaminar la fuerza de todas ellas. Pues en una época a la que le gusta imaginarse posmoderna y, por consiguiente, dispuesta a vivir sin fundamentos últimos, la prioridad del soberano decisionista o extático en relación con las normas que se le oponen no es más plausible que la prioridad de tales normas respecto del soberano decisionista o extático. Si estamos obligados a renunciar a una de las dos posibilidades, ¿cómo podemos sostener la otra? Una vez que comprendemos la inestabilidad del concepto mismo de soberanía, que esta comparación de Schmitt y Bataille ha procurado poner de relieve, ¿no nos sentimos impulsados, en resumidas cuentas, a reconocer que el concepto de lo político incluye, en vez de excluir, la discusión y el debate razonado? Porque, ¿quién existe realmente que pueda decidir de otro modo?

5. *Mujeres en tiempos de oscuridad: Agnes Heller y Hannah Arendt*

Pocos honores académicos fueron más asombrosamente apropiados que el nombramiento ofrecido en 1986 a Agnes Heller para ocupar la cátedra Hannah Arendt de filosofía en la New School. Pues la titular del cargo y la pensadora cuyo nombre se le había dado a la cátedra están inextricablemente vinculadas en una miríada de importantes aspectos. Aunque en realidad ambas mujeres nunca se conocieron personalmente,[1] no parece una exageración decir que Arendt fue la compañera intelectual secreta de Heller durante al menos las dos últimas décadas. De modos que indagaré brevemente, la obra de Heller puede interpretarse como una sutil respuesta a la de Arendt, que a menudo adquiere la forma de una meditación sobre los mismos temas en el cambiante contexto de una época posterior.

Pero, aun más allá de sus afinidades intelectuales, Arendt y Heller están unidas por destinos biográficos semejantes.[2] Aunque separadas por una generación –Arendt nació en Königsberg en 1906 y Heller en Budapest en 1929–, ambas fueron producto de una configuración cultural singularmente creativa, aunque

1. Le debo esta observación y el conocimiento de otros detalles a una conversación con Agnes Heller mantenida en Nueva York el 16 de febrero de 1990.

2. Un relato clásico de la vida de Arendt es la obra de Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, 1982 [ed. cast.: *Hannah Arendt*, Valencia, Alfonso el Magnánimo, 1993]. Aún no ha aparecido ningún informe sustancial sobre la todavía próspera carrera de Heller, aunque puede hallarse alguna información sobre los años en que fue miembro de la Escuela

con frecuencia incansablemente atormentada, conocida como la Judería de Europa Central.[3] Si bien habían logrado asimilarse totalmente y estaban alejadas de la práctica religiosa, las dos llegaron a conocer la condición de paria con la que Bernard Lazare había identificado a los judíos que se niegan a la opción alternativa de convertirse en arribistas, cuya emancipación es meramente social.[4] Tocadas personalmente por el destino melancólico de su pueblo, ambas mujeres perdieron parientes y amigos íntimos durante el Holocausto y fueron obligadas a aprender sus horribles lecciones, así como las del totalitarismo en general. Ninguna de las dos pudo permanecer en su país de origen y finalmente emigraron a Nueva York después de pasar exilios temporarios en otra parte: Arendt permaneció durante ocho años en París y Heller vivió nueve en Melbourne.

No menos significativa fue la formación intelectual de ambas bajo la tutela de dos de los más imponentes y problemáticos pensadores del siglo, Martin Heidegger, en el caso de Arendt, y Georg Lukács, en el de Heller.[5] Aunque en extremos diferentes

---

de Budapest en Serge Frankel y Daniel Martín, "The Budapest School", *Telos*, 17, otoño de 1973, págs. 122-133, y en Joseph Gabel, "Hungarian Marxism", *Telos*, 25, otoño de 1975, págs. 185-191.

3. Sobre un informe reciente de este ambiente, que pone énfasis en la afinidad electiva entre sus inclinaciones mesiánicas residuales y el utopismo político, véase Michael Lowy, *Rédemption et Utopie: le judaïsme libertaire en Erurope centrale*, París, 1988 [ed. cast.: *Redención y utopía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997]. Es interesante señalar que Heller intentaría incluir a Arendt, junto con ese otro ciudadano ilustre de Königsberg, Kant, en una tradición distintiva del este del Elba de la teoría política de "La gran república", que también incluía a Rosa Luxemburgo. Véase el ensayo "The Great Republic", en Ferenc Fehér y Agnes Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Oxford, 1986, pág. 188.

4. El empleo que hace Arendt de la distinción paria/ arribista en su ensayo de 1944 "The jew as pariah: a hidden tradition", reeditado en *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, comp. de Ron H. Feldman, Nueva York, 1978, es analizada por Fehér en "The pariah and the citizen (On Arendt's political theory)", en Heller y Fehér *The Postmodern Political Condition*, Nueva York, 1988 [ed. cast.: *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Península, 1998]. El autor atribuye la categoría más al famoso análisis de los judíos concebidos como un "pueblo paria" hecho por Max Weber que al de Lazare, a quien no menciona.

5. Arendt también tenía una profunda deuda con Karl Jaspers, pero estaba

del espectro político, Heidegger y Lukács compartieron un repudio radical por la modernización capitalista y los valores burgueses, lo cual los llevó a adherirse a alternativas políticamente cuestionables. De ahí que tanto Arendt como Heller tuvieran finalmente que esforzarse por poner distancia de ciertos aspectos de la obra de sus mentores, sin que ello implicara repudiar la deuda evidente contraída con ellos.[6] En el intento de definirse como pensadoras independientes, cada una de ellas contó con el apoyo de un marido brillante, que fue su colaborador tanto intelectual como emocional, lo suficientemente seguro de sí mismo para no envidiar el reconocimiento público de su esposa.[7]

---

aún más estrechamente ligada a Heidegger. Tal vez haya escrito menos sobre Heidegger de lo que lo hizo Heller sobre Lukács, pero estaba más íntimamente implicada en lo personal con su maestro, como lo expone claramente Young-Bruehl en su biografía. No obstante, su sensible ensayo "Georg Lukács and Irma Seidler", publicado en Agnes Heller (comp.), *Lukács Revalued*, Oxford, 1983, así como *A Theory of Feelings*, La Haya, 1979 [ed. cast.: *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara, 1985], sugieren que Heller también sabía algo de la importancia de las uniones emocionales e intelectuales. Aunque éste no es el lugar más indicado para intentar una reconstrucción biográfica de sus vidas, tal vez valga la pena recordar en este contexto que ambas mujeres perdieron a sus padres siendo todavía muy jóvenes. Paul Arendt murió en 1913, cuando su hija tenía sólo 7 años; Pal Heller pereció en Auschwitz en 1944, cuando Agnes tenía 15.

6. Seguramente, la lucha no siempre pudo ganarse fácilmente. El ensayo de Arendt ampliamente difundido en 1971 "Martin Heidegger at Eighty" –publicado en Michael Murray (comp.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, 1978, págs. 293-303–, ofrece un tratamiento defensivo del "error" del filósofo que pareció lamentablemente inadecuado aun antes de la reciente investigación emprendida por Hugo Ott, Victor Farias y Richard Wolin. El repudio de Heller a la posición política de su maestro fue más directa. Véase, por ejemplo, las observaciones incluidas en la Introducción a la obra de Agnes Heller y Frenc Fehér, *Eastern Left, Western Left*, (ob. cit., pág. 20) y la crítica de la desacreditada distinción entre conciencia de clase imputada y conciencia de clase empírica, pág. 216.

7. La descripción que hace Alfred Kazin del matrimonio de Arendt con Heinrich Blücher como "el más apasionado seminario que yo había presenciado entre un hombre y una mujer que viven juntos", citado en Young-Bruehl, pág. 267, puede fácilmente aplicarse a la relación de Heller y Ferenc Fehér. En este último caso, a diferencia del de Arendt y Blücher, el seminario se desarrolló con frecuencia en público a través de obras firmadas y editadas por ambos. Como resultado de ello, a veces se hace difícil distinguir entre las actitudes que

Las dos mujeres encontraron, además, modelos similares que quisieron emular. Quizás el más notable de esos modelos fue Rosa Luxemburgo, a quien ambas apreciaron tanto por su notable valentía y su integridad personal como por sus ideas.[8] Lo que consideraron especialmente respetable en la teoría de Luxemburgo fue su resistencia a las implicaciones dictatoriales de la versión leninista del partido de vanguardia, que corría pareja con su admiración por el rol de los consejos obreros. Es interesante destacar que ni Arendt ni Heller se sintieron molestas a causa de la indiferencia manifestada por Luxemburgo respecto de la cuestión del género, que ellas mismas rara vez destacaron en sus propias obras.[9]

Igualmente atractiva tanto para Arendt como para Heller fue la figura de Gotthold Ephraim Lessing, cuyo *Selbstdenken* [autorreflexión] desafiantemente independiente, ambas decidieron emular, la primera de manera explícita y la segunda de forma

---

cada uno de ellos tuvo con respecto a Arendt; lo cual nos ha permitido citar ciertos ensayos firmados por Fehér pero que luego se publicaron en obras conjuntas y suponer que indican también la posición de Heller. Deberíamos hacer notar que en ambos casos estas uniones fueron segundos matrimonios.

8. Aunque generalmente Arendt fue menos entusiasta del marxismo que Heller, adhirió vivamente al análisis del imperialismo ofrecido por Luxemburgo en *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, 1958, pág. 148 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998-2002], y escribió un encendido elogio en "Rosa Luxemburgo, 1871-1919", *Men in Dark Times*, Nueva York, 1968 [ed. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989]. En el ensayo de Fehér titulado "Redemptive and democratic paradigms", publicado en la obra conjunta *Eastern Left, Western Left*, se califica la pieza de Arendt de "magnífica", pág. 74. Sobre un ejemplo típico de la admiración de Heller, véase su análisis en *The Power of Shame: A Rational Perspective*, Londres, 1985, págs. 242-243, donde alaba la ética estoica epicúrea de Luxemburgo y la conducta ejemplar de su vida.

9. El explícito desagrado que experimentaba Arendt por el feminismo aparece cauta y directamente defendido por la colega de Heller en la Escuela de Budapest, Maria Markus, en "The 'anti-feminism' de Hannah Arendt", *Thesis Eleven*, 17, 1987, págs. 76-87. En su propia obra más reciente, Heller llegó a defender el feminismo en términos generales, por ejemplo, en *A Theory of History*, Londres, 1982, pág. 305 [ed. cast.: *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1986], y en *The Postmodern Political Condition*, ob. cit., págs. 35-36 y 144-145. Pero sería errado decir que las cuestiones de género estuvieron realmente en el centro de su filosofía como lo estuvieron, digamos, en la obra de Simone de Beauvoir, Luce Irigaray o Michèle LeDoeuff.

implícita.[10] Como correspondía, cada una de ellas recibió el Premio Lessing de la ciudad de Hamburgo, Arendt en 1959 y Heller en 1981. En sus respectivos discursos de agradecimiento,[11] ambas alabaron el repudio manifestado por Lessing a toda verdad absoluta en nombre de las verdades múltiples (o, según las palabras de Arendt, opiniones múltiples) y su crítica al moralismo fundamentalista. Así como elogiaron la percepción de Lessing del lugar que ocupaba la amistad concreta en la esfera pública en oposición a las nociones abstractas de igualdad o de vínculos comunales de fraternidad. Y ambas se refirieron emotivamente a la importancia de su *Nathan el sabio*, con su famosa parábola de los tres anillos, a causa de los sentimientos que ellas mismas tenían en su condición de judías.[12] Pero tal vez lo que más ganó la aprobación de Arendt y Heller haya sido el hecho de que Lessing advirtiera que el objeto de la filosofía es el mundo y no la mente individual. Pues para ellas mismas, ni siquiera en los momentos más sombríos la filosofía debe perder su vínculo de afirmación del mundo con la esfera intersubjetiva de la acción humana, la arena pública de la política y la cultura.

10. En el medio de la controversia generada por su libro sobre Eichmann, Arendt le escribió a Gershom Scholem: "Tengo una gran confianza en el *Selbstdenken* de Lessing, por lo cual creo que ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna 'convicción' puede ser nunca su sustituto" (*The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern World*, Nueva York, 1978, pág. 250). Luego, en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (comp.), Chicago, 1982, publicadas póstumamente, Arendt atribuiría la misma idea de la Ilustración como *Selbstdenken* a Kant, pág. 43 [ed. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003].

11. H. Arendt, "On humanity in dark times: thoughts about Lessing", en *Men in Dark Times*; A. Heller, "Enlightenment against fundamentalism: the example of Lessing", *New German Critique*, 23, primavera-verano de 1981, págs. 13-26. En tratamientos anteriores sobre Lessing, Arendt había sido más crítica y lo había considerado un enemigo ilustrado de las verdades históricas, pero en el ensayo de 1959 cambió de opinión. Véase la discusión en Young-Bruehl, ob. cit., págs. 93-94.

12. Con seguridad, Heller disentía con el "espléndido ensayo" de Arendt, como lo llamó, en la medida en que éste apartaba demasiado radicalmente la amistad de la búsqueda de la verdad. Mientras para Arendt "la sabiduría de Nathan consiste únicamente en su disposición para sacrificar la verdad en aras de la amistad", pág. 16, para Heller, "la amistad corresponde a la verdad, porque corresponde a lo que es bueno", pág. 16.

Pero precisamente lo que pueda o deba ser ese vínculo terminó constituyendo una fuente de cierta tensión entre las posiciones de las dos mujeres. A continuación me gustaría seguir un poco más atentamente el diálogo imaginario de Heller con Arendt (quienes, desafortunadamente, nunca tuvieron la oportunidad de reunirse), con la esperanza de aclarar las cuestiones que las separaron. Comenzaré por la respuesta que da Heller a Arendt sobre temas específicamente políticos, para considerar luego su apreciación más general y su crítica de la filosofía de Arendt en conjunto.

En la Budapest de la década de 1950, la obra de Arendt era virtualmente desconocida; *Los orígenes del totalitarismo* puede, después de todo, no haber sido de lectura obligada en el seminario de Lukács en la época en que Heller llegó a ser una de sus asistentes. Arendt, por su parte, parece haber tenido poco interés y ningún conocimiento sostenido de Lukács o, más bien, del marxismo occidental en general. Sería en vano buscar alguna referencia a *Historia y conciencia de clase* en la obra de Arendt, que tendía, de un modo claramente no lukácsiano, a combinar a Marx con el materialismo dialéctico procedente de Engels.[13] Tampoco manifestaba Arendt ningún entusiasmo por el renacimiento de Hegel. cuya filosofía de la historia le parecía uno de los mayores obstáculos para recuperar la vida política.

La primera oportunidad de que se diera una convergencia potencial entre Arendt y la estudiante estrella de Lukács se presentó en 1958, cuando un epílogo de *Los orígenes del totalitarismo* ponderaba las lecciones de la revolución húngara. Para Arendt, 1956 era el momento de la historia más próximo a la "revolución espontánea"[14] de Luxemburgo, una revolución en la que nadie "llevó a cabo" deliberadamente un levantamiento contra el Estado. Y lo que es más importante, un movimiento que mostró la vitalidad del modelo de consejos, que representaba un

13. En *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Cleveland, 1961 [ed. cast.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996], sostenía que Engels, "contrariando una opinión muy difundida entre algunos estudiosos de Marx, supo interpretar adecuada y sucintamente el pensamiento de Marx", pág. 21.

14. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pág. 482.

"verdadero resurgimiento de la democracia contra la dictadura, de la libertad contra la tiranía".[15] El mismo Lukács había llegado a elogiar los consejos durante un breve período después de convertirse al comunismo en 1918, aunque tras su reconciliación con el partido, en la que Lukács terminó abjurando de sí mismo, esos organismos dejaron de aparecer con frecuencia en su obra. Aun así, sus instintos críticos y sus esperanzas utópicas se conservaron lo suficientemente intactas para permitirle transformarse en una presencia significativa, tanto en el plano intelectual como en el plano político, durante el régimen de Imre Nagy. Sus estudiantes de la que luego se llamaría la "Escuela de Budapest" compartían su entusiasmo por la revolución, a pesar de los problemas políticos y profesionales que le había acarreado a su profesor (y que pronto les provocaría también a ellos).

De modo que no resulta sorprendente que Heller y Fehér descubrieran, muchos años después, cierto parentesco con Arendt en su propia reafirmación de los acontecimientos de 1956.[16] No sólo estaban ambos de acuerdo con la idea de Arendt de que la revolución no se hizo conscientemente, sino que además compartían, hasta cierto punto, la percepción de Arendt acerca de la importancia de los consejos, que encarnaban el principio de que "uno participa sólo si desea participar".[17] Aun cuando no coincidieran con el análisis histórico de las credenciales progresistas que había que reconocerles a los federalistas, en oposición a las tendencias centralizadoras que se daban en Hungría, aceptaron el argumento de Arendt de que el federalismo estaba en realidad en el programa de lo que en 1956 ella había llamado "nueva república".

15. *Ibíd*, pág. 501. Arendt habría de repetir esta alabanza en obras posteriores tales como *On Revolution*, Nueva York, 1963 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988], y *Crises of the Republic*, Nueva York, 1972 [ed. cast.: *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998].

16. A. Heller y F. Fehér, *Hungary 1956 Revisited: the Message of a Revolution A Quarter Century After*, Londres, 1983 [ed. cast.: *Mensaje de la revolución húngara*, Barcelona, Editorial Hacer, 1983].

17. Ibíd., pág. 114. No obstante, a diferencia de Arendt o de Castoriadis, el otro gran defensor de los consejos que ellos analizaron, Heller y Fehér creyeron que los revolucionarios querían transformar toda la sociedad en un sistema de consejos.

El primer contacto explícito con la obra de Arendt, como lo recuerda Heller, se registró, sin embargo, no en virtud del epílogo de 1958, sino a causa de la publicación, ese mismo año, de *La condición humana*. La crítica que Arendt le hacía a Marx de reducir toda creación al trabajo, una idea basada en una imagen del hombre entendido como *animal laborans* antes que como *homo faber*, no podía agradar a Heller, como tampoco la defensa de Arendt de la necesidad y las virtudes de la reificación ni su visión de un Marx obsesionado por la cuestión social.[18] Y lo cierto es que Heller nunca aceptó la afirmación de Arendt de que Marx había marginalizado el valor de la libertad.[19] Pero, años más tarde, otras dimensiones de la obra de Arendt fueron incorporándose lentamente en el trabajo de Heller. La idea misma de una "condición humana" en oposición a una "naturaleza humana" emerge a la superficie en la *Ética general* de Heller,[20] quien llegaría a desdeñar una "filosofía de la historia", con todas sus pretensiones seudocientíficas de saber cómo se desarrollará o cómo debería desarrollarse el futuro, para defender en cambio una más modesta "teoría de la historia".[21]

No obstante, lo que parece haber intrigado especialmente a Heller fue la apropiación de Arendt de la tradición de *vita activa* pluralista que se remonta a Aristóteles. En particular apreciaba que Arendt hubiese resucitado el valor de la actividad política en la esfera pública como un componente esencial de la buena vida. Pero, en lugar de sostener que Marx no había comprendido ade-

18. Ya mucho después, en *The Postmodern Political Condition*, Heller y Fehér censuraron la visión de Arendt según la cual Marx estaba obsesionado por la cuestión social y sostuvieron en cambio que su interés auténtico estribaba en la cuestión antropológica de la libertad humana, págs. 108 y 118.

19. Arendt continuó sosteniendo esta opinión a lo largo de toda su carrera y la reiteró incluso en *The Life of Mind*, vol. II, *Willing*, Nueva York, 1978, pág. 216 [ed. cast.: *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002]. Para Heller, en cambio, "la teoría de Marx fue una filosofía de la libertad", *Eastern Left, Western Left*, ob. cit., pág. 128.

20. Véase A. Heller, *General Ethics*, Oxford, 1988, capítulo 1, donde reconoce explícitamente su deuda con Arendt, pág. 17 [ed. cast.: *Ética general*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1995].

21. Véase A. Heller, *A Theory of History*, Londres, 1982, especialmente el capítulo 18 sobre "La filosofía de la historia y la idea del socialismo" [ed. cast.: *Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara, 1985].

cuadamente esta lección, como decía Arendt, Heller afirmaba que Marx había anticipado plenamente la posición de la misma Arendt. Como dijo, con cierta ironía, en una entrevista concedida en 1985, "Hannah Arendt, además de crítica demostró ser una buena alumna de Marx al destacar que la victoria del burgués (la persona privada egotista) sobre el ciudadano fue la mayor catástrofe individual que preparó el terreno para los sistemas totalitarios 'derechistas' e 'izquierdistas' que habrían de sobrevenir".[22]

Aunque Heller juzgó sugestivas las distinciones categóricas entre labor, trabajo y acción, se resistió a aceptar que estuvieran separadas por límites absolutos y que mantuvieran entre sí el orden jerárquico en que las había situado Arendt. *Praxis* [acción] y *poiesis* [creación] no eran tan inconmensurables como había imaginado Arendt. Al insistir en que era necesaria una tercera categoría concebida como la esfera de la objetivación para complementar la del trabajo y la de la producción,[23] Heller rechazó el supuesto de que la libertad humana era solamente una función de la acción en un terreno específicamente político, por más que lo político fuera su condición previa. "La buena vida –insistía Heller– es la vida de la buena persona, no la del buen ciudadano."[24]

A diferencia de Arendt, Heller también evaluó de manera más positiva la importancia de lo que Aristóteles había llamado *techne* [habilidad], que incluía el discurso y la reflexión, tanto como el dominio de los asuntos públicos.[25] En concordancia con su

22. A. Heller, "A socialist in exile: Patrick Wright talks to Agnes Heller", *New Socialist*, julio de 1985, pág. 12. El mismo sentimiento reaparece casi palabra por palabra en el ensayo de Fehér "The pariah and the citizen (on Arendt's political theory)", pág. 97. La diferencia, por supuesto, entre Marx y Arendt tiene que ver con sus respectivas actitudes en relación con la escisión.

23. Heller establece las diferencias en *The Power of Shame*, capítulos 2 y 3. Deberíamos hacer notar que los paradigmas de trabajo y producción no son equivalentes a la distinción que hace Arendt entre labor y trabajo.

24. Heller, *The Power of Shame*, pág. 282.

25. Ibíd., págs. VIII y 283. Sobre la crítica de Arendt de la *techne* como inherentemente instrumental, véase *The Human Condition*, Garden City, Nueva York, 1959, págs. 126 y siguientes [ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998]. Heller también criticó a Habermas por la misma interpretación empobrecedora de labor y *techne*. Véanse sus observaciones en "Habermas and marxism", en *Habermas: Critical Debates*, John E. Thompson y David Held (comps.), Cambridge, Massachusetts, 1982, págs. 34-35. Acerca de la respuesta de Habermas, véase "A replay to my critics", ibíd., págs. 223 y siguientes.

prolongado interés por el valor de la vida cotidiana, Heller también repudió la opinión denigratoria de lo social entendido meramente como una versión exagerada del antiguo ámbito hogareño, el *oikos* [casa, habitación], en el cual no se podían realizar grandes acciones a causa de las limitaciones que imponía la satisfacción de las necesidades. "La politización de la justicia social –argumentaba Heller– no equivale en modo alguno a dar prioridad a la llamada 'cuestión social', como creyó alguna vez Hannah Arendt [...]. Al politizar las cuestiones sociales, se reconfirma, en lugar de negar, la prioridad de lo político (de las libertades y de los derechos liberales democráticos)."[26] O, como diría Fehér en un ensayo que formó parte de una obra publicada por ambos, *The Postmodern Political Condition*: "dividir el mundo en actos relativos a la libertad al tiempo que se repudian las demandas demasiado materiales de las necesidades, y en otros actos que satisfacen necesidades y por lo tanto corresponden únicamente al ámbito de la necesidad, es una *falsa espiritualización de la libertad*".[27]

A decir verdad, Heller manifestó ese mismo sentimiento incluso en el discurso que ofreció en la ceremonia de inauguración al asumir su cargo en la cátedra Hannah Arendt en la New School y que tituló "El concepto de lo político revisitado".[28] Cuestionando también al otro defensor seminal de la autonomía de lo político, Carl Schmitt, Heller criticó la exclusividad de una esfera política que restringía categóricamente su alcance a las cuestiones no sociales y no económicas. Argumentando que Arendt fue la única entre los defensores de esa posición que se esforzó por no permitir que tomara una dirección peligrosamente radical, Heller censuró, sin embargo, el sueño de su antecesora de revivir una clase política de elite comparable a los ciudadanos de la *polis* griega. Terminaba diciendo:

26. A. Heller, *A Philosophy of Morals*, Oxford, 1990, págs. 153-154.

27. F. Fehér y A. Heller, *The Postmodern Political Condition*, pág. 103. Véase también la crítica de ambos a que Arendt excluya la economía de las preocupaciones del Estado en *Eastern Left, Western Left*, ob. cit., pág. 226.

28. A. Heller, "The concept of the political revisited", en *Can Modernity Survive?*, Berkeley, University of California Press, 1990. Le agradezco a Agnes Heller que me haya proporcionado una copia anticipada de este manuscrito [ed. cast.: *Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 2000].

> Lo que cuestiono aquí no es la resuelta unilateralidad de la visión política de Arendt; antes bien me opongo a su dilema autogenerado, que consiste en estar comprometida con la democracia y, al mismo tiempo, excluir una amplia variedad de cuestiones que los hombres y mujeres perciben como asuntos políticos que tienen la mayor de las prioridades en sus vidas cotidianas.[29]

Sin embargo, aunque desaprobase a Arendt por segregar de manera abiertamente rígida lo político de las preocupaciones socioeconómicas, Heller llegó a apreciarla cada vez más por su posición enfrentada a la tentación contraria: la supresión de la distinción en favor de una forma supuestamente superior de "emancipación humanista". Heller llegó a repudiar explícitamente esta esperanza, que fue el sueño del humanismo marxista desde la aparición del ensayo de Marx "Sobre la cuestión judía" y que continuó inspirando a Lukács a lo largo de toda su carrera. Contra sus defensores contemporáneos, tales como Cornelius Castoriadis,[30] con quien coincidió en muchos aspectos, Heller evocaba a Arendt como una crítica de lo que ella y Fehér llamaron el "paradigma redentor" de la política.[31] Hasta el controvertido argumento de Arendt sobre la banalidad del mal desarrollado en *Eichmann en Jerusalén*, una obra que en general a Heller no le agradaba, pudo interpretarse como una advertencia

29. Ibíd., pág. 12.

30. Véase *Eastern Left, Western Left*, ob. cit. págs. 134-135, donde se acusa a Castoriadis de ser un "partidario de una igualdad absoluta, obviamente sin pensar en las implicaciones que pueda tener para la libertad, que –entendida como autonomía– finalmente es una categoría central también para él. Precisamente por esa misma razón [Castoriadis] es un fanático del predominio absoluto de lo político sobre todas las demás actividades sociales y un admirador del igualitarismo de las masas *sans cullote* de la gran revolución". Es interesante destacar que, en su fase más militantemente marxista, Heller había negado que el mismo Marx fuera un igualitarista y había afirmado que la igualdad era un término abstracto que aún estaba en el discurso burgués. Por lo tanto, llegaba a la conclusión de que Marx había apuntado a crear una sociedad en la cual pudiera superarse por completo la tensión entre la igualdad y la libertad. Véase A. Heller, *The Theory of Need in Marx*, Londres, 1976, pág. 122 [ed. cast.: *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1998].

31. Véase, en particular, *Eastern Left, Western Left*, ob. cit., pág. 74.

de lo que implica atribuir cualquier función sublime (o inversamente, demoníaca) a la política.

Si Arendt era utópica, llegó a sostener Heller, lo fue únicamente en el sentido de lo que podría llamarse la tradición de la Gran República. Una "utopía del menor grado posible".[32] En este contexto, la distinción propuesta por Arendt entre lo social y lo político podría interpretarse, después de todo, como algo no tan pernicioso, pues trascendía la dicotomía liberal de lo privado y lo público:

> Su insistencia en la "inserción" de una "esfera social" entre lo político y lo privado, causante de tantas interpretaciones erradas en la izquierda occidental (que siempre creyó que Arendt era 'conservadora'), fue un tema reiterado dentro de la tradición de la Gran República. No es muy sorprendente entonces que Arendt sintiera entusiasmo por las instituciones que surgieron como hongos durante los "diez días de libertad" de la revolución húngara de 1956, ni que descubriera un espíritu fraterno en Rosa Luxemburgo, cuyas intenciones comprendió muy claramente.[33]

En "The pariah and the citizen (On Arendt's political theory)", un ensayo escrito por Fehér e incluido en *The Postmodern Political Condition*, se muestran las plenas implicaciones de la tradición republicana. Fehér toma como base la odiosa comparación hecha por Arendt entre la revolución francesa y la norteamericana en *Sobre la revolución* y establece una verdadera distinción entre democracia y republicanismo.[34] Mientras la primera se basa-

32. *Eastern Left, Western Left*, ob. cit., pág. 137. Esta fue una tradición que, según había afirmado antes Andrzej Walicki, correspondía a la Europa del este donde el liberalismo de estilo occidental era débil.

33. Ibíd., págs. 188-189. Puede hallarse más información sobre el valor de mantener cierta tensión entre lo social y lo político en "The pariah and the citizen (On the Arendt's political theory)", págs. 101 y siguientes.

34. Aquí se desarrolla más que en ninguna otra parte de la obra de Heller y Fehér –en la que democracia es normalmente un término honorífico–, la distinción entre ideales democráticos e ideales republicanos. También convendría hacer notar que en otro trabajo Fehér criticó el análisis propuesto por Arendt de la Revolución Francesa. En *The Frozen Revolution: an Essay on Jacobinism*, Cambridge, 1987, Fehér aceptaba el argumento de Arendt de que la revolución, en su fase jacobina, emprendió un "curso liberticida", pero no coincidía

ba en la ficción de la soberanía popular legitimada por una voluntad general homogénea y producía un consenso completo,[35] el segundo reconocía la pluralidad de opiniones y alcanzaba acuerdos sólo mediante el mecanismo formal de la decisión de la mayoría. También comprendía la sabiduría de separar la autoridad, representada por las leyes constitucionales, del poder político inmediato. Así es como la república mantenía los derechos de las minorías, mientras las democracias amenazaban con extirparlos.[36] Aunque la versión de Arendt de la historia norteamericana era imperfecta, por cuanto no reconocía su propia creencia en la soberanía popular, el contraste que marcó entre estos dos tipos de gobierno –o más exactamente, su creencia en la república entendida como el ideal regulador de las democracias realmente existentes– fue "notablemente revelador".[37]

---

con ella en echarle la culpa a la tendencia de los revolucionarios a hacer hincapié en las cuestiones sociales antes que en las políticas (pág. 16) [ed. cast.: *La revolución congelada: ensayo sobre el jacobinismo,* Madrid, Siglo XXI, 1989]. Para Fehér, el problema estribaba, en cambio, en la manera como se plantearon las cuestiones sociales: "Lo social" debió "politizarse" pero de una manera diferente, pragmática y democrática, que habría marcado un claro contraste con el arrogante racionalismo de los revolucionarios de toda índole que continuaban creyendo que las soluciones adecuadas pueden deducirse sencillamente de las "reglas de la razón" (pág. 44). Fehér le criticaba además a Arendt que desterrara categóricamente la compasión de la esfera política y argumentaba que ese sentimiento sólo era peligroso cuando conducía a soluciones redentoras absolutistas antes que pragmáticas (pág. 66).

35. Distanciándose de Habermas, Heller y Fehér sostienen que el consenso, aunque importante, "no es el centro organizador de nuestra indagación y nuestra filosofía política. Esto es así, en primer lugar, porque atendemos la advertencia de Arendt sobre el carácter potencialmente totalitario y opresor del consenso político" (pág. 12). Pero reconocían que la ley básica de toda política democrática es "la posibilidad de un *consensus omnium*, no un consenso en todas las decisiones políticas, sino un consenso sobre los principios políticos de tales decisiones" (pág. 70).

36. Esta siniestra versión de la soberanía democrática fue en realidad defendida por Carl Schmitt en obras tales como *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trad. al inglés de Ellen Kennedy, Cambridge, Massachusetts, 1985 [ed. cast.: *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990].

37. Ibíd., pág. 94. Debería observarse que Heller y Fehér incluían las instituciones democráticas representativas en su versión de la tradición republicana de la democracia radical, mientras que Arendt fue mucho más crítica de

Si las débiles esperanzas utópicas de Arendt pudieron acomodarse a la política antirredentora de una democracia (republicana) radical de Heller, también pudo hacerlo su visión distópica de la tiranía radical concebida como su polo negativo. En un prefacio imaginario a la edición de 1984 de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt,[38] Heller apoyó, sólo con algunas modificaciones menores, la reconstrucción propuesta por Arendt de sus orígenes y sus efectos. Oponiéndose a aquellos que declaraban que el tipo ideal de Arendt ya era obsoleto, Heller insistió tenazmente en afirmar que no solamente la Unión Soviética continuaba estando viva en la sombra del estalinismo, sino que además el totalitarismo estaba imponiéndose en los países del Tercer Mundo. Haciendo la distinción entre los países fascistas o comunistas satélites, donde la totalización política era incomparable, por la totalización social, con la Unión Soviética, donde se dieron ambas, Heller llegaba con pesar a la conclusión de que en una sociedad completamente totalitaria no había oportunidades realistas de transformación. Si bien sostuvo que el cauto optimismo manifestado por Arendt a mediados de la década de 1960 había estado por lo tanto equivocado, agregaba, sin embargo: "Espero que parte de mi propia prognosis resulte igualmente errada".[39]

---

la democracia representativa. Sobre una crítica de su posición en esta cuestión, véase George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, 1983; acerca de una defensa, véase James Bernauer, "On reading and mis-reading Hannah Arendt", *Philosophy and Social Criticism*, 11, 1, verano de 1985, págs. 1-34.

38. A. Heller y F. Fehér, *Eastern Left, Western Left*, ob. cit. capítulo 10. El concepto de totalitarismo también fue defendido en la contribución de Heller a A. Heller, F. Fehér y György Marcus, *Dictatorship over Needs*, Nueva York, 1983.

39. Ibíd., pág. 259. Este ensayo fue escrito en el período en que Heller y Fehér estaban implicados en una enérgica disputa sobre la amenaza de un nuevo acuerdo Rapallo entre la Unión Soviética y una Alemania progresivamente neutral, un acuerdo cuyo costo sería la libertad de los pueblos de la Europa del Este. Véase A. Heller y F. Fehér, "Eastern Europe under the shadow of a new Rapallo" y los seis ensayos siguientes, así como la refutación publicada en *New German Critique*, 37, invierno de 1986. En su respuesta a uno de sus críticos, Walter Süss, Heller y Fehér invocaron *Los orígenes del totalitarismo* para establecer la relación entre racismo y nacionalismo ("A new Rapallo: fiction, threat or capitulation in-progress? A reply to our critics", pág. 154). Felizmente, ésa fue otra prognosis que resultó estar equivocada.

Si Arendt llegó a ser una presencia más vital en la teorización política de Heller a medida que comenzaba a desvanecerse la influencia de Lukács, también es cierto que se hizo cada vez más evidente, no sólo como estímulo, sino además como blanco de críticas, en las especulaciones filosóficas más generales de Heller. Probablemente, en ninguna otra parte sea más notable ese impacto que en el interés manifestado por Heller en el tema del juicio. "La mayor hazaña –reconocía Heller– de Hannah Arendt fue retornar al problema del juicio."[40] Aunque Arendt nunca terminó el tercer volumen de su trilogía *La vida del espíritu*, que debía estar dedicado al juicio, sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, publicadas póstumamente, indican la probable dirección de su pensamiento. Lo esencial del juicio era su relevancia para las cuestiones morales y políticas, así como para las estéticas y su distinción tanto del modo cognitivo de pensamiento como del modo volitivo.

En un singular ensayo dedicado al trabajo final de Arendt,[41] Heller examinó las implicaciones que tenía su decisión de resucitar la facultad del juicio, especialmente cuando se la relacionaba con la cuestión de la moral. Habiendo observado que al final de su vida Arendt se concentraba más en la *vita contemplativa* que en la *vita activa* y entendía el pensamiento como un fenómeno completamente desinteresado, Heller reconoció que tal argumentación implicaba un retiro del mundo. También observó que Arendt había asociado el juicio a la función que cumple un espectador que se mantiene fuera de la esfera de la acción política directa. Para Arendt, la vida del espíritu era, en realidad, autonomía absoluta, una forma de completo *Selbstdenken*, más puro aún que la *praxis* autotélica celebrada en *La condición humana*.

Sin embargo, el juicio también ofrecía un camino de regreso al mundo, al mediar entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*. Porque "aunque quienes expresen los juicios sean *espectadores*,

40. A. Heller, *The Power of Shame*, págs. 204-205. Heller luego agregó que fue Castoriadis el responsable de que se recuperara el interés en el tema de la imaginación. Recordemos que también Arendt se interesó en el vínculo entre imaginación y juicio, como se ve claramente en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

41. Heller, "Hannah Arendt on the vita contemplativa", *Philosophy and Social Criticism*, 12, 1987, págs. 281-296.

esos juicios son transmitidos a *actores*. La facultad de juicio juzga las acciones políticas".[42] Por lo demás, el juzgar, a diferencia de la cognición, era una búsqueda de significación antes que de la verdad o, más precisamente, una búsqueda de significaciones, en plural. Asimismo, argumentaba Heller, "la significación constituida por el juicio, aunque pluralista, puede ser compartida, a diferencia de las significaciones constituidas mediante el proceso de pensamiento y voluntad. Es por ello que el juicio, entendido como la facultad de la vida contemplativa, corresponde a la acción política en la *vita activa*. De modo tal que, en el análisis final, la dimensión política ocupa la posición más elevada, incluso en *bios theoreticus*".[43]

No obstante, de acuerdo con Heller, Arendt estuvo errada en muchos sentidos. En primer lugar, la radical separación de la significación y la verdad propuesta por Arendt fue el resultado de una ecuación que reducía la verdad a su versión positivista de saber científico. En su propio desarrollo filosófico, se plantearon pretensiones de verdad de otro tipo que contradecían la afirmación de la autora misma según la cual el pensamiento era indiferente a la verdad. Como ocurrió con la rígida distinción de categorías entre lo político y lo social en su obra anterior, al separar la significación de la verdad, las opiniones de la cognición, Arendt fue demasiado lejos. También era cuestionable sostener, como lo hizo Arendt, que el pensamiento no conoció progresos, porque siguiendo su propio análisis, el juicio no fue objeto de indagación como tema específico hasta la época de Kant, mucho después que el pensamiento mismo y la voluntad. Si realmente fue así, es evidente que algún progreso se produjo.

Finalmente, la afirmación de Arendt de que las cuestiones morales del bien y el mal sólo conciernen al pensamiento, sin ninguna cognición, es falaz.[44] En el libro sobre Eichmann sostie-

42. Ibíd., pág. 286.
43. Ibíd., pág. 287.
44. De acuerdo con Heller (ibíd., pág. 282), la distinción que establece Arendt entre pensar y saber tiene un paralelo con la antigua oposición idealista de *Vernunft* y *Verstand*, razón e intelecto. Mi propia interpretación del residuo heideggeriano que hay en la obra de Arendt sugiere que aunque ella cite la distinción (*The Life of Mind*, págs. 57 y siguientes), pensar es menos una racionalización que un proceso reflexivo de apertura a lo que se le revela a la razón. A diferencia de la *Vernunft*, el pensar carece del *telos* de una unidad superior que supere las antinomias.

ne que el mal que éste cometió fue consecuencia de su falta de pensamiento, con lo cual parece desconocer que, antes de que sea posible emitir cualquier juicio, es necesario suponer algún conocimiento previo de los criterios del bien y el mal. Por consiguiente, "el pensamiento sobre las cuestiones del bien y el mal no puede ser 'puro' según la definición que da la misma Arendt del pensamiento puro, pues no puede ser completamente *autónomo*".[45] En realidad, "ni siquiera la facultad de juzgar puede concebirse como absolutamente autónoma en cuestiones de gusto moral. También en ese caso necesitamos sentirnos *impulsados* por la verdad y las normas buenas. El conocimiento y también la búsqueda del conocimiento son requisitos previos para hacer un uso apropiado de la facultad de juzgar".[46]

Por lo tanto, la autonomía moral debe entenderse como algo relativo antes que absoluto, un argumento que Heller continuaría desarrollando más extensamente en otra parte.[47] La fuente de los mandatos prescriptivos puede encontrarse en los relatos representativos que una sociedad se cuenta a sí misma, narraciones que Heller considera la cultura de esa sociedad. Aunque posiblemente Arendt no haya llegado de manera explícita a esta conclusión, su obra nos lleva, de todos modos, al mismo destino. "Todas las filosofías, diversas como son entre sí –razonaba Heller– inmortalizan lo que es bueno en nosotros. Así es como la obra de Arendt sobre la vida del espíritu nos transmite la norma que reza lo siguiente: '¡No permitamos que las acciones políticas pasen al olvido!'".[48] Pues al recordar tales acciones, obtenemos un conocimiento paradigmático que nos permite hacer juicios morales, ejemplificaciones concretas del bien y el mal, antes que meras reglas abstractas. Y, por supuesto, son precisamente aquellos juicios que Kant, en la tercera *Crí-*

45. Ibíd., pág. 292.
46. Ibíd., pág. 294.
47. Heller, *General Ethics*, capítulo 3. Sería muy interesante comparar este argumento con la teoría moral de otro lúcido crítico de la autonomía moral, Emmanuel Levinas. Aunque tanto Heller como Levinas repudian la posibilidad de una autolegislación moral completa, Heller pone el acento en el complicado factor del conocimiento, mientras que Levinas hace hincapié en el origen heterónomo de los mandatos prescriptivos.
48. Ibíd., pág. 296.

tica, llamaba reflexivos, antes que determinantes, los que discriminan sobre la base de tales paradigmas. Aquí es posible discernir la provechosa convergencia de gusto estético y ética política, tal como la entendía Arendt.[49]

Tales fueron las respuestas de Heller a Arendt, cuyo importante papel en la evolución de las ideas de los teóricos más jóvenes debería ser ahora evidente. Retrospectivamente, puede advertirse que el modo en que Heller recibió la obra de Arendt siguió una interesante configuración. Aunque nunca aceptó el tendencioso abandono de Marx por parte de Arendt, Heller halló que muchos de sus argumentos eran compatibles con su propio alejamiento gradual de la versión fuerte del humanismo marxista que había absorbido de Lukács.[50] En particular, Arendt le suministró conveniente munición para la campaña contra lo que Heller y Fehér llamaron la "política redentora", la creencia de que la emancipación humana exige la superación radical de todas las antinomias en una comunidad perfectamente realizada de justicia, libertad e igualdad. No solamente su crítica de la versión totalitaria de ese sueño produjo una gran impresión en el espíritu de Heller, también ejerció una acentuada influencia sobre ella la discriminación entre categorías tales como pensar y saber, lo político y lo social, la *vita activa* y la *vita contemplativa*.

49. Heller le atribuye a Arendt, junto con Lyotard, el haber recuperado el interés en Kant sobre esta cuestión, pero advierte que ésta "merece una investigación más profunda, dado que tanto la identificación de las dimensiones estética y ética como su separación completa y estricta, despiertan sentimiento de incomodidad en los actores cotidianos y en los filósofos por igual" (*A Philosophy of Moral*, pág. 240).

50. Sin embargo, a diferencia de muchos otros pensadores contemporáneos, Heller no se volvió truculentamente antihumanista. Sobre una sutil defensa de lo que ella llama el "humanismo moderno", véase *The Postmodern Political Condition*, pág. 52 y siguientes. Es interesante señalar que Heller agrega entre los defensores de su causa algunos nombres familiares: "la idea de que es posible alcanzar el universalismo moral, no superando la contingencia, la particularidad y la individualidad, sino cambiando nuestra actitud dentro de una misma forma de vida, se remonta a Lessing y luego fue reciclada por Hannah Arendt", pág. 59. Véase asimismo su análisis del humanismo y la noción de Heidegger de "cuidado del mundo" en *A Philosophy of Morals*, págs. 164 y siguientes.

Es por ello que en uno de sus trabajos más recientes, Heller y Fehér pudieron declarar explícitamente:

> [...] la controversia entre las posiciones "revolucionaria" y "reformista" ha ido desapareciendo de nuestro campo de visión y parece haber perdido relevancia. Al mismo tiempo, ciertas teorías políticas algo relegadas, por ejemplo, el análisis de Hannah Arendt de "la república", "el ciudadano" y "el acto de fundación como *constitutio libertatis*" han ganado significación para nosotros.[51]

Con todo, Heller criticó la tendencia de Arendt a dar un carácter absoluto a sus distinciones y a transformarlas en antítesis inconmensurables. Aunque la política no puede resolver por completo las cuestiones sociales o económicas, tampoco puede ignorarlas. Pensar puede incluir cuestiones de significación, en tanto que a la cognición le importa la verdad, pero no es posible separar completamente los dos planos. La moral puede ser más una función del juicio que de la aplicación de reglas abstractas, pero implica saber qué considera bueno y qué considera malo la propia cultura y, por lo tanto, no es plenamente autónoma. La tradición republicana probablemente no pueda reducirse a las nociones democráticas radicales de soberanía popular y voluntad general, pero sería un error abolir toda noción de consenso de la formación de la voluntad política. El juicio puede ser una actividad secundaria realizada en gran medida por el espectador *post ipso*, pero no carece de vínculos con la acción política ni deja de tener sus raíces en una especie de cognición participativa de las normas éticas de una cultura. La ciudadanía es un fundamento necesario, pero no suficiente, de una buena vida.

Tal vez la principal reserva que aparentemente abrigó Heller sobre la inconmensurabilidad de las categorías de Arendt tenga que ver con la distinción entre la modernidad y la forma de gobierno clásica, cuyo genio sólo reaparece en la actualidad en momentos aislados y efímeros. Si, como lo expresó un comentador, "el pensamiento de Arendt es una forma radical de antimodernismo",[52] a Heller puede atribuírsele una sutil defensa de

51. A. Heller y F. Fehér, *The Postmodern Political Condition*, ob. cit., pág. 12.
52. J. Bernauer, "On reading and mis-reading Hannah Arendt", ob. cit., pág. 21.

la modernidad. En lugar de sostener que, una vez que la modernidad introdujo la cuestión social, el totalitarismo era prácticamente inevitable, Heller declaró que éste era más bien un resultado accidental de un proceso que también tuvo potencialidades diferentes y más atractivas.[53]

Aunque repudiara la filosofía de la historia hegeliana o marxista por considerarla una metanarrativa insostenible, Heller adhirió, sin embargo, a la noción más modesta de que la modernización revela una serie de lógicas interdependientes que muestran la tendencia a conducir a cierta dirección. La moral no puede acrecentarse por acumulación, pero existen procesos de aprendizaje ético y político que tentativamente podrían llamarse progresivos. Una de las lecciones fundamentales que parece haber sido aprendida ampliamente es que el universalismo requiere el mantenimiento antes que la destrucción del pluralismo y la alteridad.

> El universalismo europeo, el argumento absolutista, demostró ser un proyecto realista, pues incluyó a todas las naciones del mundo en un universo modernizador. Y, de modo semejante, el relativismo también llegó a ser una actitud realista, porque expuso que tradiciones culturales concretas pueden permanecer ajenas al proyecto moderno y que este último puede desarrollarse junto con cualquier cultura.[54]

Ahora que la prognosis excesivamente sombría de Heller sobre el futuro de los totalitarismos soviético y europeos del este fue felizmente refutada, el cauto optimismo de su defensa de la modernidad parece aún más justificado. Tal vez la mayor diferencia entre las dos notables pensadoras que hemos estado examinando en este capítulo sea que de Heller ya no pueda decirse que le haya tocado vivir en tiempos realmente sombríos. Como resultado de ello puede estar declinando también el problemático anhelo de una política redentora que con tanta frecuencia es el reverso de la desesperanza. La sutil e imaginativa apropiación de Arendt propuesta por Heller quizás nos haya dado un destello de lo que puede haber del otro lado.

53. A. Heller y F. Fehér, *Eastern Left, Western Left*, ob. cit., pág. 244.
54. A. Heller y F. Fehér, *The Postmodern Political Condition*, ob. cit., pág. 151.

6. *"La ideología estética" como ideología o ¿qué significa estetizar la política?*

En 1930, Walter Benjamin reseñó una colección de ensayos titulada *War and Warrior*,[1] compilada por el revolucionario conservador Ernst Jünger. Al observar con qué avidez idealizaban los autores la tecnología de la muerte y la movilización total de las masas, Benjamin advirtió que aquello no era "otra cosa que una desinhibida transferencia de los principios de *l'art pour l'art* a la guerra misma".[2] Seis años después, en las reflexiones finales de su famoso ensayo "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", Benjamin ampliaba el alcance de su análisis más allá de la guerra para aplicarlo a la política en general. El fascismo, acusaba, significó la estetización de la política, el consumo mortal del credo *Fiat ars, pereat mundus* [Hágase el arte aunque perezca el mundo] de *l'art pour l'art*.[3]

Como ocurrió en muchas otras ocasiones con la notable obra de Benjamin, la recepción y difusión de estas ideas se demoró aproximadamente una generación después de que el autor se suicidara en 1940. Por entonces, casi todos, salvo sus intérpre-

1. Walter Benjamin, "Theories of german fascism: on the collection of essays *War and Warrior*", comp. de Ernst Jünger, *New German Critique*, 17, primavera, 1979, con prefacio de Ansgar Hillach, "The aesthetics of politics: Walter Benjamin's theory of german fascism".

2. Ibíd., pág. 122.

3. Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. con introd. de Hannah Arendt, trad. al inglés de Harry Sohn, Nueva York, 1968, pág. 244 [ed. cast.: *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1991].

tes marxistas más militantes, habían olvidado los remedios propuestos: la politización del arte por parte del comunismo, en un ensayo de 1936,[4] y la transformación de la guerra en una guerra civil entre clases, en la reseña ya mencionada. Pero el fatídico vínculo entre la estética y la política fue vehementemente captado en muchos sectores como una invalorable explicación de la seductora fascinación que ejerció el fascismo.

En obras tales como *The Dream Was No More a Dream*, de Bill Kinser y Neil Kleinman, se explica que el nazismo fue una consecuencia de que "la conciencia alemana tratara su propia realidad –desarrollara y viviera su historia– como si fuera una obra de arte. Fue una cultura comprometida con su imaginación estética".[5] La historia personal de Hitler, que fue un artista *manqué*, ha sido observada por algunos comentadores como J. P. Stern, quien vio en el nazismo el legado de la combinación nietzscheana entre forma artística y voluntad política.[6] Algunos críticos, entre ellos Susan Sontag,[7] consideraron la confusión entre realidad y fantasía que se advierte en filmes como *El triunfo de la voluntad* de Leni Riefensthal, como un emblema del espectáculo ilusorio que ocupó el centro de la política fascista. Alice Yaeger Kaplan señaló inclinaciones similares en el fascismo francés y logró que uno de sus representantes, el historiador cinematográfico Maurice Bardèche, lo admitiera: "Hay, si se quiere, un vínculo entre esteticismo y fascismo. Probablemente nos equivocamos al conectar la estética con la política, que no son la misma cosa."[8] Saul

4. En la versión original del ensayo, que apareció en *Zeitschrift für Sozialforschung* V, 1, 1936, la palabra "comunismo" aparece reemplazada por el eufemismo "las fuerzas constructivas de la humanidad", pág. 66. Cuando el ensayo fue publicado en la década de 1960, fue restaurada la palabra original y así apareció en la traducción inglesa.

5. Bill Kinser y Neil Kleinman, *The Dream That Was No More a Dream: A Search for Aesthetic Reality in Germany, 1890-1945*, Nueva York, 1969, pág. 7.

6. J. P. Stern, *Hitler: The Führer and the People*, Berkeley, 1976, pág. 45. Sobre otra versión de la influencia ejercida por Nietzsche sobre la política estetizada en el contexto que engendró a Hitler, véase William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven, 1974.

7. Susan Sontag, "Fascinating fascism", *Under the Sign of Saturn*, Nueva York, 1980 [ed. cast.: *Bajo el signo de Saturno*, Barcelona, Edhasa, 1987].

8. Alice Yaeger Kaplan, *Reproductions of Banality: Fascism, Literature and French Intellectual Life*, prólogo de Russell Berman, Minneapolis, 1986, pág. 184.

Friedländer,[9] por su parte, llegó a acusar incluso a la representación contemporánea del pasado fascista de estar abiertamente estetizada, aunque en el sentido del arte *kitsch*.

Como resultado de estos y otros análisis similares, ha quedado plenamente establecida la conexión entre "la estetización de la política" y el fascismo. En realidad, ha llegado a ser un lugar tan común que parte de su poder afectivo pasó de la esfera propia de los historiadores a una indagación afín pero no idéntica desarrollada principalmente por los críticos literarios sobre lo que se ha dado en llamar "la ideología estética". La expresión fue acuñada por Paul de Man, cuyo interés en la crítica de la ideología parece haber aumentado poco tiempo antes de su muerte ocurrida en 1983.[10] El concepto fue retomado luego por sus defensores en la controversia a que dieron lugar las revelaciones sobre sus actividades periodísticas durante la guerra, por razones que examinaremos brevemente.[11] Y también apareció en los escritos recientes de los críticos marxistas David Lloyd y Terry Eagleton, cuya agenda es muy diferente de la de la mayor parte de los protectores de Paul de Man.[12]

El desplazamiento de la discusión de los círculos históricos a los de la crítica literaria implicó, sin embargo, una significativa,

9. Saul Friedländer, *Reflections of Nazism: An Essay on Kitsch and Death*, trad. al inglés de Thomas Weyr, Nueva York, 1984.

10. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, prólogo de Wlad Godzich, Minneapolis, 1986 [ed. cast.: *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990]. Este volumen incluye uno de los últimos ensayos de Paul de Man que aborda "La tarea del traductor" de Benjamin. En su prólogo, Godzich señala la próxima aparición de otra colección que se llamará *The Aesthetic Ideology*, comp. por Andrzej Warminski. La importancia que tuvo el concepto para Paul de Man fue destacada en Christopher Norris, *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of the Aesthetic Ideology*, Nueva York, 1988.

11. Véase, por ejemplo, Jonathan Culler, "Paul de Man's war and the aesthetic ideology", *Critical Inquiry*, 15, 4, verano de 1989, y J. Hillis Miller, "An open letter to profesor Jon Weiner", en *Responses: On Paul de Man's Wartime Journalism*, comp. de Werner Hamacher, Neil Hertz y Thomas Keenen, Lincoln, 1989.

12. David Loyd, "Arnold, Ferguson, Schiller: aesthetic culture and the politics of aesthetics", *Cultural Critique*, 2, invierno de 1985-1986; "Kant's examples", *Representations*, 28, otoño de 1989; Terry Eagleton, "The ideology of the aesthetic", *Poetics Today*, 9, 2, 1988, incluido en *The Ideology of the Aesthetic*, Londres, 1990.

aunque no siempre reconocida, reevaluación de la estética, cuya imposición en el campo político se juzga perniciosa. El cambio significó asimismo una reatribución concomitante de los culpables originales, supuestos responsables del crimen. En los párrafos siguientes quiero indagar las implicaciones de ese desplazamiento y tratar de determinar si la crítica de la "ideología estética", en algunas de sus versiones, puede basarse en mistificaciones que nos permitan llamarla a su vez ideológica.

Cualquier análisis de la estetización de la política debe comenzar por identificar la noción normativa de la estética que supone. Porque, salvo que identifiquemos la significación concreta de ese término tan notoriamente ambiguo, es imposible comprender por qué se estima problemático que se lo extienda al terreno de la política. Aunque hacer una completa revisión de los diferentes empleos que se le ha dado a la palabra en la bibliografía sobre el tema supera los alcances de este capítulo, podemos seleccionar e indagar ciertos usos alternativos.

Como lo demuestran las observaciones hechas por Benjamin, uno de los usos destacados procede de la tradición de *l'art pour l'art* de diferenciar una esfera llamada arte de aquellas otras búsquedas humanas, cognitivas, religiosas, éticas, económicas o de cualquier índole. Aquí, el contenido de ese dominio aislado –a menudo pero no siempre identificado con algo conocido como belleza– es menos importante que su pretensión a la autorreferencialidad autotélica y absolutamente autónoma. Pues el anverso de esta pretensión implica excluir las consideraciones éticas, instrumentales, religiosas y de otro tipo de la esfera del arte.

Una política estetizada en este sentido será igualmente indiferente a tales demandas extraartísticas, pues tiene como único criterio de valor el mérito estético. Además, la definición de qué valor implica semejante diferenciación rígida habitualmente suprime aquellos aspectos de la estética, tales como el goce sensual y el placer corporal, que vinculan el arte a la existencia mundana; en cambio, las consideraciones formales pesan más que las "sentimentales". Según un informe de la época, durante una visita a París realizada en 1891, Oscar Wilde habría dicho que "cuando Benvenuto Cellini crucificó a un hombre vivo para estudiar el juego de los músculos durante su agonía de muerte, un

Papa tuvo el tino de concederle la absolución. ¿Qué es la muerte de un individuo cualquiera si permite florecer una obra inmortal y crear, según las palabras de Keats, una eterna fuente de éxtasis?".[13] Otra expresión clásica de esta actitud fue la infamante respuesta del poeta simbolista Laurent Tailhade a una mortal bomba anarquista arrojada en la Cámara de Diputados francesa en 1893: "¿Qué importan las víctimas si el gesto es bello?".[14] Poco tiempo después, el *Manifiesto futurista* de F. T. Marinetti reflejaba los mismos sentimientos al glorificar, junto con el militarismo, la destrucción anarquista y el desprecio por las mujeres, "las bellas ideas que matan".[15] Yendo aún más allá de la retórica flatulenta de los futuristas, el yerno de Mussolini y ministro de relaciones exteriores Ciano confirmaría los resultados prácticos de su aplicación al comparar las bombas que explotaban entre los etíopes fugitivos en 1936 con pimpollos en plena floración.

En estos casos, la estetización de la política produce repulsión no meramente a causa de la impropiedad grotesca de aplicar criterios de belleza a la muerte de seres humanos, sino también a causa del modo escalofriante en que se excluyen deliberada y provocativamente de toda consideración los criterios no estéticos. Cuando se la restringe al terreno del arte rigurosamente diferenciado, semejante frialdad desafectivizada y formalista puede tener sus justificaciones; en realidad, gran parte del arte moderno sería difícil de apreciar sin ella. Pero cuando luego se la extiende a la política mediante un gesto de indiferenciación imperial, los resultados son en alto grado problemáticos. Pues el desinterés con que normalmente se asocia lo estético parece precisamente lo más radicalmente inapropiado en el caso

13. La cita de Wilde aparece en Ernest Raynaud, *Souvenirs sur le symbolism*, París, 1895, pág. 387.

14. Sobre un informe reciente de Tailhade y otros simbolistas implicados en la política anarquista, véase Richard D. Sonn, *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France*, Lincoln, Nebraska, 1989. El vínculo entre la política anarquista y la fascista ha sido establecido con frecuencia puesto que ambas comparten la estetización de la violencia.

15. F. T. Marinetti, "The futurist manifesto", reeditado en James Joll, *Three Intellectuals in Politics*, Nueva York, 1960, pág. 182 [ed. cast.: "Manifiesto futurista", en *Manifiestos y textos futuristas*, Barcelona, Ediciones del Cotal, 1978].

del interés humano esencial, la conservación de la vida. La amarga observación de Benjamin de que "la autoalienación de la humanidad ha alcanzado un grado tal que [el hombre] puede experimentar su propia destrucción como un placer estético de primer orden"[16] expresa vívidamente el disgusto que despierta esta insensible apoteosis del arte sobre la vida.

Un empleo relacionado con éste pero algo diferente del término "estética" deriva de las implicaciones elitistas del artista o, en casos mucho más raros, *la* artista, que expresa su voluntad dando forma a la materia informe. Una expresión característica de este uso apareció en la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, donde el autor afirma que los principales políticos son gobernantes natos "cuya obra es una instintiva imposición de formas. Ellos son los artistas más espontáneos, más inconscientes que existen [...] esos hombres no saben nada de culpa, de responsabilidad ni de consideración. Están animados por el terrible egotismo del artista".[17] Que los fascistas adoptaron esta posición se hace claramente evidente en esta fanfarronada de Mussolini: "cuando las masas son como cera en mis manos o cuando me confundo con ellas y quedo casi aplastado por ellas, me siento parte de la masa. Aun así persiste en mí cierto sentimiento de aversión, como el que experimenta el artista por el yeso que modela. ¿No rompe a veces el escultor en mil pedazos el bloque de mármol porque no puede darle la forma de la visión que concibió?".[18] Lo que hace tan objetable esta versión de la política estetizada es esa reducción de un público activo a la condición de "masas" pasivas, transformadas así en un material maleable dispuesto para el triunfo de la voluntad del artista/político.

Otro uso del término es el que se advierte en la perenne batalla entre la imagen y la palabra. En la medida en que la estética es identificada con el poder de seducción de las imágenes,

16. W. Benjamin, *Illuminations*, ob. cit., pág. 244.

17. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, trad. al inglés de Francis Golffing, Nueva York, 1956, pág. 220 [ed. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1991, y *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998].

18. Mussolini a Emil Ludwig en 1932, citado en Denis Mack Smith, "The theory and practice of fascism", en *Fascism: An Anthology*, comp. de Nathanael Green, Nueva York, 1968, pág. 82.

cuya potencia para enmudecer el placer sensual parece socavar la deliberación racional, la estetización de la política significa la victoria del espectáculo sobre la esfera pública. Russell Berman, en su prólogo a la obra de Alice Yaeger Kaplan, acusa a los críticos fascistas Robert Brasillach y Maurice Bardèche de celebrar el cine mudo por encima del sonoro, y compara esta posición con la sostenida por Benjamin: "Los teóricos fascistas del cine confrontan la homogeneidad orgánica (¡y organicista!) de la imagen muda con la introducción del discurso, que disuelve la nación a través de la individuación y la crítica [...] Bardèche y Brasillach aprecian la imagen pura, el esteticismo populista, a fin de construir el folclore fascista, mientras que el Benjamin iconoclasta aplaude el estallido de la imagen en el montaje con el fin de atraer a las masas (él piensa entonces en las masas comunistas) al lenguaje".[19] Considerando seriamente los fundamentos religiosos del tabú sobre las imágenes, Berman sostiene además que "la idea de Benjamin de una estetización de la política aparece en consecuencia como una regresión de la civilización a las imágenes esculpidas de la deidad, como en la representación de Riefensthal del descenso de Hitler desde las nubes en *El triunfo de la voluntad*".[20] En suma, la política debe ser preservada de su reducción a espectáculo fascinante o ilusión fantasmal, para permitir así que un discurso más racional habite la esfera pública, hoy amenazada de extinción por las imágenes y los simulacros de realidad.

En esta serie de usos, la estética aparece identificada de diversas maneras con la irracionalidad, la ilusión, la fantasía, el mito, la seducción sensual, la imposición de la voluntad y la

19. Russell Berman, prólogo a Kaplan, *Reproductions of Banality*, pág. XIX. En un ensayo posterior sobre Ernst Jünger, Berman hace una acusación parecida de la fetichización de las imágenes. Véase su "Written right across their faces: Ernst Jünger's fascist modernism", en *Modernity and the Text: Revisions of German Modernism*, comp. de Andreas Huyssen y David Bathrick, Nueva York, 1989. Es interesante observar que una figura por completo diferente, Otto Neurath, sostuvo la misma idea al afirmar que "las palabras dividen, las pinturas unen" (*Empiricism and Sociology*, trad. al inglés de Paul Foulkes y Marie Neurath, comp. de Marie Neurath y Robert S. Cohen, Dordrecht, 1973, pág. 217).

20. Ibíd., pág. XXI.

indiferencia inhumana a las consideraciones éticas, religiosas o cognitivas. Si hay que reconocerle un linaje, podemos hallarlo en los escritos de Nietzsche de ciertos períodos y en los de modernistas estéticos como Tailhade o Marinetti. Apenas por debajo de la superficie se aprecian los vínculos entre decadencia, esteticismo y elitismo, que sugieren que el semillero del fascismo fue la cultura burguesa *fin-de-siècle* en crisis. En otras palabras, estamos en gran medida en ese mundo cuya decadencia caracterizó tan vigorosamente Thomas Mann desde *Muerte en Venecia* hasta *Doctor Faustus*, pasando por "Mario y el mago".

Sin embargo, en el caso de la "ideología estética" criticada por Paul de Man, Eagleton y otros críticos literarios contemporáneos, el blanco se construye de modo muy diferente. La estética en cuestión no se entiende como lo opuesto de la razón, sino, antes bien, como su complemento; no como la expresión de una voluntad irracional sino como la versión sensual de una noción de racionalidad superior, más general; no como el espectáculo silencioso de las imágenes, sino como la realización de un absoluto literario. En suma, es una estética concebida como la culminación de la filosofía idealista o tal vez incluso de la metafísica occidental en su conjunto y no como su negación abstracta. Lo que se toma, pues, como punto de partida de la política estetizada es la cultura burguesa en su expresión más elevada antes que en su momento de aparente decadencia.

Una temprana versión de este argumento apareció en *The Literary Absolute* de los teóricos franceses Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, publicado en 1978 y traducido al inglés una década más tarde.[21] Al analizar la noción redentora del arte de los románticos de Jena, estos autores sostienen que representa el desplazamiento del *eidos* platónico, la búsqueda de formas esenciales, hacia un nuevo ámbito, que los críticos franceses llamaron "eidestética". Esta metafísica casi religiosa del ar-

21. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature en German Romanticism*, trad. al inglés de Philip Barnard y Cheryl Lester, Albany, Nueva York, 1988. En una obra ulterior sobre Heidegger y el nazismo, Lacoue-Labarthe retomó la cuestión de "la estetización de la política". Véase su *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, trad. al inglés de Chris Turner, Cambridge, Massachusetts, 1990, capítulo 7 [ed. cast.: *La ficción de lo político*, Madrid, Arena Libros, 2002].

te es responsable de una noción absoluta de literatura, cuya tarea es superar las diferencias, las contradicciones y las desarmonías. Aunque implícitamente combatida por un contraimpulso que ellos llaman "ambigüedad romántica", el fin de la eidestética es la clausura de una obra completa producida por un sujeto omnipotente, que realiza la Idea en una forma sensible. El deseo de alcanzar la perfección poética del romanticismo de Jena deriva, entonces, de un proyecto en última instancia metafísico que también tiene implicaciones políticas. La fascinación romántica por el fragmento, argumentan Lacoue-Labarthe y Nancy, parte de la premisa de que es posible la existencia de una "política ideal [...] una política orgánica".[22] Como la primera vanguardia intelectual europea con conciencia de sí, los románticos de Jena fijaron pues la agenda de esa combinación de arte y política que después siguieron tantos otros intelectuales.

Lo que podríamos llamar la "eidestetización de la política" es aún más explícita en uno de los principales instigadores de la ideología estética tal como la describe Paul de Man; me refiero a Friedrich Schiller. Según Paul de Man, "la estética, como queda claro a partir de la formulación hecha por Schiller [tomada de un pasaje de *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*] es ante todo un modelo social y político, éticamente basado en una noción supuestamente kantiana de la libertad".[23] Los efectos de esta estética en autores como Heinrich von Kleist, cuyo *Sobre el teatro de marionetas* Paul de Man lee con alarma, son perniciosos. La danza de las marionetas de Von Kleist, con tanta frecuencia admirada como un estado de gracia utópico en el que se magnifica la resolutividad sin resolución, resulta tener una implicación muy diferente. "Lo importante no es que la danza fracase ni que la idílica descripción de Schiller de una libertad graciosa pero confinada sea aberrante", advierte sombríamente De Man. "La educación estética en modo

22. Ibíd., págs. 44-45.

23. Paul de Man, "Aesthetic formalization: Kleist's *Uber das Marionettentheater*", en *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York, 1984, pág. 264. Stanley Corngold pone enérgicamente en tela de juicio la imparcialidad con que Paul de Man interpreta la obra de Schiller en "Potential violence in Paul de Man", *Critical Review*, 3, 1, invierno de 1989.

alguno fracasa; logra el mayor de los éxitos, hasta el punto de ocultar la violencia que la hace posible."[24] Esa violencia está dirigida contra todos los impulsos culturales, especialmente aquellos presentes en el lenguaje, que se resisten a la totalización y la clausura obligados.

En un ensayo posterior sobre Kant y Schiller,[25] Paul de Man aclara las implicaciones que tuvo este argumento para el fascismo. Aunque en muchos sentidos aprecia la resistencia de Kant a adoptar una posición cerrada en el plano metafísico y a ir demasiado lejos en el plano epistemológico, Paul de Man identifica sin embargo en él el potencial para sancionar, aunque involuntariamente, una tradición siniestra. Citando un pasaje de la novela *Michael* de Goebbels que incluye la afirmación de que "la política es el arte plástica del Estado", admite que "es una lamentable lectura errada del estado estético de Schiller".[26] Pero luego agrega: "el principio de esta mala lectura [*misreading*] no difiere esencialmente de la mala interpretación que el mismo Schiller le infligió a su predecesor, es decir, Kant". En otras palabras, a pesar de todas sus intenciones de emancipación, Kant y aún más Schiller engendraron una tradición que contenía el potencial para que se la transformara en una justificación del fascismo.

Para que los propósitos específicamente antifascistas de la crítica de Paul de Man de la ideología estética no pasaran inadvertidos, Jonathan Culler los explica detalladamente al defenderlo en la controversia suscitada en relación con la actuación del periodismo durante la guerra. "Walter Benjamin llamó fascismo a la introducción de la estética en la política", escribe Culler. "La crítica de Paul de Man de la ideología estética hoy resuena también como una crítica de las tendencias fascistas que

24. Ibíd., pág. 289.

25. Paul de Man, "Kant and Schiller", en *The Aesthetic Ideology* [ed. cast.: *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998].

26. Deberíamos hacer notar que en el vocabulario de Paul de Man "mala lectura" no era sencillamente una expresión peyorativa, pues toda interpretación tenía que ser equivocada en el sentido de que ninguna puede arrogarse el derecho de ser la única lectura correcta. Sin embargo, el adjetivo "lamentable" indica que Paul de Man quería señalar una distinción entre diferentes interpretaciones, quizás atendiendo a sus implicaciones pragmáticas.

él había conocido."[27] Esa crítica fue expresada en nombre de una noción de literatura muy diferente de aquella que Lacoue-Labarthe y Nancy juzgaron como cómplice de la eidestética. Para Paul de Man, precisamente lo que podía oponerse a la ideología estética era la resistencia del lenguaje literario al cierre, la transparencia, la armonía y la perfección. De acuerdo con Culler, el hecho de que De Man tomara en cuenta esta oposición demuestra que repudiaba su posición colaboracionista anterior:

> El hecho de que en sus años de juventud, durante la guerra, Paul de Man exhibiera de vez en cuando una inclinación a idealizar el ascenso de la nación alemana en términos estéticos hace especialmente pertinente su demostración de que los textos literarios y filosóficos más reveladores de la tradición exponen la violencia injustificada que hace falta para fusionar la forma y la idea, la cognición y la realización.[28]

Sea o no plenamente convincente, esta apología expresa con claridad una de las maneras en que opera el concepto de ideología estética para la desconstrucción. Otra manera tiene que ver con la dimensión sensual del placer estético que, como vimos, se hace evidente en la crítica de las imágenes en nombre de las palabras, hecha por Kaplan y Berman. En un eficaz pasaje de su ensayo sobre la "estética de la recepción" de Hans Robert Jauss, De Man sostiene que "la estética es, por definición, una noción seductora que apela al principio de placer, un juicio eudemónico [*eudaimonikós*: que da felicidad] que puede desplazar y ocultar valores de verdad y falsedad que tienen más probabilidades de adaptarse al deseo que los valores de placer y dolor".[29] Iróni-

27. J. Culler, "Paul de Man's war, and the aesthetic ideology", pág. 780.
28. Ibíd., pág. 783.
29. De Man, "Reading and history", en *The Resistance to Theory*, ob. cit., pág. 64. Véase asimismo su observación en "Phenomenality and materiality in Kant", en Gay Shapiro y Alan Sica (comps.), *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst, Massachusetts, 1984: "[...] tanto la moral como la estética son desinteresadas, pero ese desinterés necesariamente se contamina en la representación estética: la persuasión que pueden obtener tales juicios está vinculada, en el caso de la estética, con experiencias sensuales valorizadas positivamente" (págs. 137 y 138). Dejaré que los intérpretes de Paul de Man con mayor inclinación psicoanalítica mediten sobre las implicaciones de esta preocupación por la contaminación sensual.

camente, Paul de Man ataca aquí la estética, no porque sea formalmente fría y antihumana, sino, antes bien, por ser demasiado humana.

La resistencia ascética de Paul de Man al eudemonismo y al deseo condice con su frecuente insistencia en que el lenguaje es irreductible a la percepción y no ofrece ninguno de sus fáciles placeres. También coincide armoniosamente con su hostilidad a las metáforas naturales de totalidad orgánica, que, como lo hace notar acertadamente Christopher Norris, para Paul de Man constituían la fuente principal de la ideología estética.[30] Por implicación, una política estetizada estaría, pues, haciendo seductoras promesas de placeres sensuales, tales como la unidad con una naturaleza alienada, que nunca podría cumplir (o al menos eso pensaba el resueltamente antiutópico y austeramente autoabnegado Paul de Man).[31]

Recientemente, Terry Eagleton presentó un análisis similar aunque menos unidimensionalmente negativo de esta misma dimensión de la ideología estética. El autor comienza por destacar la importancia que adquieren el cuerpo y la materialidad en el discurso estético, empezando por Alexander Baumgarten en el siglo XVIII. Lo esencial no es tanto la realización de la Idea como su manifestación concreta en el registro "femenino" de la forma sensual. La estética expresa, pues, la necesidad de dejar atrás el encumbrado ámbito del rigor lógico y ético y avanzar sobre la esfera rica, aunque confusa, de la experiencia particular.

Pero, a pesar de lo que puede parecer un progreso en la destrascendentalización y la desmasculinización de la razón, las implicaciones políticas de la ideología de la estética despiertan en Eagleton las mismas sospechas que en Paul de Man. Esa ideología, señala Eagleton, "marca un cambio histórico desde lo que hoy, según la terminología de Gramsci, podríamos llamar coerción, hacia la hegemonía, que gobierna e informa nuestra vida

30. C. Norris, *Paul de Man*, ob. cit., pág. XII.

31. Aunque éste no es el lugar más conveniente para lanzar otro análisis sobre los lazos entre los trabajos realizados por Paul de Man durante la guerra y su obra posterior, puede conjeturarse que el rigor ascético antieudemónico de esta última fue en cierto sentido una reacción –y quizás hasta un autocastigo– al hecho de haber sucumbido a la seducción de una ideología orgánica de redención estética.

sensible desde dentro mientras le permite prosperar en toda su relativa autonomía."[32] Una vez más, el culpable es Schiller, quien fue "lo suficientemente sagaz para ver que los imperativos categóricos de Kant de ningún modo eran el único medio de subyugar a un mundo material recalcitrante [...] Lo que se necesita, en cambio, es lo que Schiller llamó la 'modulación estética de la psique', que equivale a decir un proyecto vigoroso de construcción ideológica fundamental".[33] El sujeto moderno es, entonces, más estético que cognitivo o ético; es el sitio de una conciliación internalizada pero ilusoria de demandas conflictivas, que permanecen frustrantemente en conflicto en el mundo social. Como tal, la estética hace las veces de una ideología compensatoria para enmascarar el sufrimiento real, fortaleciendo lo que la Escuela de Frankfurt solía llamar "el carácter afirmativo de la cultura".[34]

Sin duda Eagleton continúa siendo lo suficientemente marxista para interpretar la estética dialécticamente, y reconoce, por lo tanto, su potencial subversivo:

> La estética no sólo es incipientemente materialista, también ofrece, en el corazón mismo de la Ilustración, la crítica disponible más interesante del individualismo posesivo burgués y el egoísmo anhelante [...] La estética puede ser el lenguaje de la hegemonía política y un consuelo imaginario para una burguesía privada de un hogar, pero también es, en un aspecto sin embargo idealista, el discurso del crítico utópico del orden social burgués.[35]

Renunciando al supuesto desconstruccionista de que todos los sueños de una vida autónoma y autotélica son recetas para el totalitarismo, Eagleton llega, líricamente, a la conclusión de que el mismo Marx era un esteta:

> Porque lo que la estética imita en su muy gloriosa futilidad, en su autorreferencialidad inútil, en todo su vigoroso formalismo, es nada me-

32. T. Eagleton, "The ideology of the aesthetic", pág. 328. David Lloyd también sostiene que la ideología de la estética funcionó en la transición de la coerción a la hegemonía; véase "Arnold, Ferguson, Schiller", pág. 155.

33. Ibíd., pág. 329.

34. Herbert Marcuse, "The affirmative caracter of culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. al inglés de Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968.

35. Ibíd., pág. 337.

> nos que la existencia humana misma, que no necesita ninguna base racional más allá de su propio deleite en sí misma, que es un fin en sí misma y que no se detendrá ante ninguna determinación externa.[36]

Aunque el modo en que Eagleton recupera el momento estético del marxismo pueda parecer excesivamente candoroso y, en realidad, haya sido repudiado por algunos críticos marxistas de la ideología estética más intransigentes, como David Lloyd,[37] lo cierto es que su análisis reabre la cuestión acerca de lo inequívocamente malo que debe ser el vínculo entre estética y política. Por fortuna, acaba de aparecer una nueva y magistral historia del problema que aporta un amplio cuerpo de pruebas para hacer un juicio más equilibrado: *The Aesthetic State* de Josef Chytry.[38] Si bien reconoce la utilidad de la interpretación del fascismo ofrecida por Benjamin, el autor tiene dificultades para separar a los primeros defensores de la política estética de su supuesta progenie fascista. Antes que postular una narrativa esencialmente unificada de fatídicas interpretaciones erróneas desde Schiller y Von Kleist hasta Goebbels, como hizo Paul de Man, Chytry pone el acento en cambio en las discontinuidades, y llega incluso a sostener que la versión de Richard Wagner del Estado estético no debería confundirse con la de los totalitarismos del siglo XX. Habiendo leído el ensayo de Benjamin sobre la colección de Jünger, Chytry sabe hasta qué punto influyó la experiencia de la Primera Guerra Mundial para dar un lustre estético irracionalista a la movilización de las masas y a la violencia de las nuevas tecnologías. Y lo que implícitamente sugiere es que hay una diferencia entre la brutalidad cometida por las marionetas danzantes de Von Kleist y la que se glorifica en la "tormenta de acero" de Jünger.

36. Ibíd., pág. 338.

37. La hostilidad mayor de Lloyd quizás pueda explicarse en virtud de su interés por el modo en que se impone la ideología de la estética en las relaciones entre culturas hegemónicas y culturas marginales, tales como la inglesa y la irlandesa. Destaca el papel que ejerce en el establecimiento del canon de los grandes textos, excluyendo así las "obras menores" que no se ajusten al modelo hegemónico.

38. Josef Chytry, *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley, 1989. Véase asimismo Luc Ferry, *Homo Aestheticus: l'invention du goût a l'âge démocratique*, París. 1990.

Después de un versado prólogo sobre los griegos, el Renacimiento y otros antecedentes, el panorama que propone Chytry de la tradición alemana del Estado estético comienza con la recuperación del mito de una *polis* estética helénica formulado a mediados del siglo XVIII por Winckelmann. Chytry traza minuciosamente la fortuna corrida por ese Estado a través de los humanistas de Weimar, Schiller, Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx, Wagner, Nietzsche, Heidegger y Marcuse. Y termina su relato con una apreciación de Walter Spies, el artista modernista alemán que en la década de 1920 huyó a Bali, donde encontró –o ayudó a crear– una asombrosa concreción del "realismo mágico" que había sido su credo artístico. Chytry recurre como soporte erudito para acreditar la plausibilidad de la visión de Spies al aclamado estudio de Clifford Geertz[39] sobre el Estado teatro de Bali, derivado de la antigua religión hindú-budista.

Por idealizada que pueda parecer la interpretación de Bali que hace Spies, es evidente que la política estética balinesa dista mucho del *Triunfo de la voluntad* de Leni Riefensthal o de la insensible comparación de Ciano en la que seres humanos bombardeados quedaban reducidos a flores que se abrían ante sus ojos. Ni tampoco puede reducirse a la pesadilla de sensualidad seductora que parece haber mantenido a Paul de Man revolviéndose incansablemente en su lecho de austeridad lingüística. Además, el libro de Chytry contiene otra lección que merece ser atendida por aquellos que desean eludir la tendencia imprudente a hacer de toda política estética un prolegómeno de la tiranía. En su análisis de las *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* de Schiller, Chytry se opone tácitamente a la lectura crítica que vimos en Paul de Man. Escribe Chytry:

> [Schiller] no identifica la moral con la estética. Reconoce plenamente los peligros de un esteticismo ilimitado, pero interpreta estos escollos como el resultado de una experiencia *inadecuada* de la belleza. El libre juego de las facultades características de la percepción estética debería conducir a la percepción del poder de la razón y a la noción de una ley moral; además, cualquier fórmula que pre-

39. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali*, Princeton, 1980. [Ed. cast.: *Negara: el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 1999.]

tenda igualar este libre juego con la ley moral misma refleja una interpretación seriamente errada de la experiencia.[40]

Para decirlo de otro modo, en lugar de anhelar la creación de una forma plenamente estetizada de vida en la cual se pudieran eliminar todas las diferenciaciones, Schiller reconocía la necesidad de mantener ciertas distinciones. Antes que buscar una totalización completa basada en el consentimiento eidestético de un artista/político dominante, Schiller era sensible al valor de resguardar lo no idéntico y lo heterogéneo.

Otra dimensión de Schiller, si nos atenemos a la interpretación de Chytry, está relacionada con el impulso universalizador que contiene su noción de estética, impulso que él conecta con el énfasis puesto por Winckelmann en el carácter democrático de la *polis* griega. En este sentido, el Estado estético es profundamente antiplatónico y, por consiguiente, menos el resultado de la eidestética que de la noción alternativa griega de *phrónesis* [inteligencia razonable] o sabiduría práctica.

> Por sobre "la más perfecta república platónica" [Schiller] da prioridad al consentimiento, y contra lo que será el argumento esencial de los románticos alemanes del sacrificio individual en beneficio del todo basado en la metáfora de la producción artística formal, señala la falacia categórica básica que se esconde tras estos argumentos.[41]

De acuerdo con Schiller, la lección de aprender a apreciar la belleza natural es transferible a las relaciones intersubjetivas; en ambos casos, los individuos llegan a respetar la alteridad de los diferentes objetos y sujetos, antes que a dominarlos. Aun cuando al final de las *Cartas* Schiller termina retrayéndose y reconociendo, con tono pesimista, que lo más probable es que fuera sólo una pequeña elite[42] la que podría llegar a realizar ese ideal,

40. J. Chytry, *The Aesthetic State*, ob. cit., pág. 90. Sobre un análisis similar de Schiller, véase Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. al inglés de Frederick Lawrence, Cambridge, Massachusetts, 1987, págs. 45 y sigs. [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989].

41. Ibíd., pág. 86.

42. Sobre una interpretación menos generosa de su retraimiento, véase Lloyd, "Arnold, Ferguson, Schiller", pág. 167, donde el autor escribe: "[...]

su legado fue lo suficientemente flexible para sancionar una variedad de Estados estéticos, algunos más compasivos que otros.

Otro modo de expresar las implicaciones más benignas de la política estetizadora en algunas de sus adaptaciones remite a la espinosa cuestión del juicio, que nos aparta de la producción de las obras de arte (o de sus equivalentes políticos) para llevarnos al problema de cómo apreciarlas y evaluarlas.[43] Por supuesto, el vínculo clásico entre juicio y estética se forjó en la Tercera Crítica de Kant. El juicio estético (o reflexivo, como también lo llamó Kant) no es cognitivo (o determinante) porque no subsume lo particular en lo general. Antes bien, juzga lo particular sin suponer reglas universales ni principios a priori y se basa, en cambio, en la capacidad de convencer a los demás de la justicia de la evaluación. Cuando, por ejemplo, digo que una pintura es bella, supongo que mi gusto es algo más que un capricho personal, supongo que de algún modo expresa un juicio que garantiza el consentimiento universal. Presumo el punto de vista de los demás, quienes supuestamente comparten mi evaluación. De modo que no es posible legitimar el juicio estético haciéndolo encajar en un concepto ni haciéndolo derivar de un imperativo universal; para legitimarlo es necesaria, en cambio, una especie de construcción de consenso no forzado que implica un modelo comunicativo de racionalidad capaz de garantizar su carácter asertivo.

La crítica del juicio de Kant fue a su vez criticada por algunos pensadores hostiles a la ideología estética. En *La verdad en pintura*, por ejemplo, Jacques Derrida alega que el hecho de que el juicio dependa del principio de analogía (en oposición a la inducción y la deducción) significa que tácitamente privilegia a un legislador antropocéntrico, quien inexorablemente reduce la diferencia a la mismidad.[44] Como Paul de Man, Derrida consi-

---

puesto que la realización del Estado estético se pospone perpetuamente y sólo puede encontrarse en unos pocos casos individuales representativos, la educación estética de los individuos tendiente a que participen de un Estado ético se pospone del mismo modo en un proceso que exige el orden garantizado por el Estado dinámico de los derechos, es decir, nuevamente por el Estado natural."

43. Acerca de una consideración reciente y muy meticulosa de la cuestión, véase Howard Caygill, *Art of Judgement*, Londres, 1989.

44. Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, trad. al inglés Geoff Benning-

dera que la estética es cómplice de la violencia. Y también declara que el intento mismo de restringir el juicio estético a las obras de arte autotélicas necesariamente está destinado al fracaso porque el límite entre la obra (*ergon*, trabajo) y el marco (*párergon*, aditamento, ornato de una obra) es siempre permeable, de modo tal que es imposible distinguir tan categóricamente una forma de juicio de la otra.

Con todo, este argumento puede volverse contra los críticos de la estetización de la política, quienes quieren mantener una rígida demarcación entre las dos esferas supuestamente separadas. Si el límite siempre ha de ser violado (aunque no completamente eliminado), ¿cómo habrá de ser el resultado? Hasta aquí hemos examinado las respuestas negativas. ¿Existen otras posibilidades más atractivas? En este momento se me ocurren tres. La primera se inspira en (aunque no acepta plenamente) la distinción absoluta entre lo estético y lo literario que propone Paul de Man: mientras el primer ámbito tiende al cierre, el dominio, el control y la ocultación engañosa de la violencia, la literatura implica intensificar la sensibilidad de todo aquello que en el lenguaje se resista a semejante resultado. El mismo De Man extrajo las conclusiones políticas de este contraste en uno de sus últimos ensayos, en el cual invocaba como modelo para su obra nada menos que a una autoridad como Marx:

> [...] más que cualquier otro modo de indagación, incluyendo la economía, la lingüística de lo literario es un instrumento poderoso e indispensable para desenmascarar las aberraciones ideológicas, y es un factor determinante para explicar por qué se dan tales aberraciones. Aquellos que le reprochan a la teoría literaria olvidarse de la realidad social e histórica (que es lo mismo que decir ideológica) sólo están expresando el temor de que sus propias mistificaciones ideológicas queden expuestas por la herramienta que ellos mismos tratan de de-

---

ton y Ian McLeod, Chicago, 1987, pág. 117 [Ed. cast.: *La verdad en pintura*, Buenos Aires, Paidós, 2001]. En *Paul de Man* Norris también indaga las implicaciones problemáticas de la analogía presente en el análisis de Kant tanto de lo bello como de lo sublime. Lo bello establece una analogía entre el reino de la experiencia sensual y la facultad de comprensión, y lo sublime, entre la experiencia sensual y la razón (pág. 56 y siguientes). Sobre una sutil respuesta a los análisis de Derrida, véase Caygill, *The Art of Judgment*, ob. cit., pág. 395.

sacreditar. Son, en suma, lectores muy pobres de *La ideología alemana* de Marx.[45]

Este argumento implica que una política basada en la aptitud de leer la literatura desconstructivamente tenderá menos a la tiranía que una que no se base en tal aptitud. Aunque el blanco del ataque es la ideología estética, el remedio es una extensión de ciertos instrumentos del análisis estético al dominio de la política. Por supuesto, no queda claro cómo habrá de emerger algo constructivo que esté más allá de la ideología crítica.

Dos defensas más prometedoras de una versión benigna del vínculo entre la estética y la política se inspiran en la Tercera Crítica de Kant que algunos pensadores como Paul de Man asimilan desdeñosamente al impulso totalizador y analogizante que tanto les disgusta. La primera de ellas puede encontrarse en las meditaciones políticas de Jean-François Lyotard y más particularmente en su diálogo con Jean-Loup Thébaud, *Au juste*.[46] Para Lyotard, tanto la política como el arte, o al menos el arte posmoderno, son esferas de experimentación "pagana" en las cuales no hay ninguna regla general que gobierne la resolución de los conflictos. Las afirmaciones de Kant acerca de los peligros de basar la política en ilusiones trascendentales o de creer falsamente que las normas, los conceptos o la cognición pueden suministrar una guía de acción, son para Lyotard un valioso correctivo para el potencial terrorista de la política revolucionaria en particular. Si reconocemos que debemos decidir caso por caso sin apelar a tales criterios, y que los conflictos que Lyotard llama *différends* no pueden resolverse mediante una única regla, llegaremos a la conclusión de que la práctica política, como la estética, no puede lle-

45. P. de Man, *The Resistance to Theory*, ob. cit. pág. 11.

46. Jean-François Lyotard y Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trad. al inglés de Wlad Godzich, Minneapolis, 1985. Véase también Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. al inglés de George Van Den Abbele, Minneapolis, 1988, págs. 140 y siguientes [ed. cast.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988]; y "Lessons in paganism", *The Lyotard Reader*, comp. de Andrew Benjamin, Oxford, 1989. Pueden hallarse enfoques benévolos del pensamiento político de Lyotard y sus relaciones con la estética en David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, Nueva York, 1987, capítulo 7, y Bill Readings, *Introducing Lyotard: Art and Politics*, Londres, 1991.

gar nunca a subordinarse a una teoría totalizadora. Tales premisas, adecuadamente entendidas, también nos impiden adherir a una versión más problemática de la política estetizada que se asienta en la creencia errada de que la comunidad política puede modelarse o fabricarse como una obra de arte.[47]

Para Lyotard, el resultado es una política que puede llamarse estetizada en el sentido de una estética de lo sublime. Es decir, en la medida en que lo sublime reconoce el carácter impresentable de lo que trata de presentar, se abstiene de intentar concretar anteproyectos de utopías políticas inspirados teoréticamente. En lugar de tratar de ejemplificar las Ideas de la Razón o la Ley Moral, sigue el juicio estético partiendo de analogías, que aun cuando busquen una base común, conservan las diferencias. Como dice David Carroll, uno de los admiradores de Lyotard: "lo sublime sirve para impulsar a la filosofía y la política hacia un modo reflexivo, crítico, para diferir indefinidamente la imposición de un fin a los procesos histórico-políticos".[48]

Con seguridad, hay potenciales problemas en esta versión de una política estética. Después de todo, no todos los problemas políticos pueden permitirse el lujo de diferir indefinidamente la solución. Lo sublime puede ser útil como una advertencia contra la práctica de someter violentamente los *différends* inconmensurables a la disciplina de una teoría homogeneizadora, pero no ofrece mucho más en el sentido de una contribución positiva a las decisiones que deben tomarse. La ansiedad de Lyotard por introducir algún tipo de criterio en el juicio político abre la puerta, como lo ha hecho notar Eagleton, para una política de cruda intuición, que no llega a registrar la inevitable función generalizadora de todo lenguaje.[49]

Por su parte, Hannah Arendt ofrece una versión más promisoria de la idea de que el juicio estético puede ser un modelo de una política que evite la imposición exterior de normas raciona-

47. En la entrevista mantenida en abril de 1987 con Willen van Reijen y Dick Vreeman, Lyotard se inspiró explícitamente en el repudio de la política entendida como obra de arte por parte de Lacoue-Labarthe y Nancy. La entrevista apareció en *Theory, Culture and Society*, V, 1988, con la crítica de su versión de la política estética en las pág. 296 y siguientes.

48. D. Carroll, *Paraesthetics*, ob. cit., pág. 182.

49. T. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, págs. 396 y siguientes.

les.[50] En su opinión, la estética no implica únicamente imponer la voluntad arrogante de un artista sobre una materia maleable, también significa construir un *sensu communis* mediante aptitudes persuasivas comparables con aquellas empleadas para validar los juicios sobre el gusto. Aquí, lo que propone Arendt es reemplazar la temeraria creencia de que el político, como el artista creador, puede comenzar con una tela limpia o una página de papel en blanco, por el reconocimiento de que la política necesita elegir entre una cantidad limitada de alternativas imperfectas, condicionadas por la historia. Ese reconocimiento implica, sin embargo, admitir la base intersubjetiva del juicio que la profunda hostilidad de Lyotard hacia la comunicación tiende a oscurecer.[51]

50. Desafortunadamente, el análisis del juicio de Arendt quedó trunco a causa de su súbita muerte ocurrida en 1975, que le impidió agregar un volumen a la planeada trilogía que comenzó con "El pensamiento" y "La voluntad", incluidos en *The Life of Mind*, Nueva York, 1978. Un análisis anterior más extenso puede hallarse al final de su ensayo "The crisis in culture", en *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Cleveland, 1961 [ed. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996]. Sus últimos pensamientos sobre el tema fueron reunidos en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, editado con un ensayo interpretativo de Ronald Beiner, Chicago, 1982. Acerca de los análisis sobre el juicio de Arendt, véase Michael Denneny, "The privilege of ourselves: Hannah Arendt on judgment", en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, comp. de Melvyn A. Hill, Nueva York, 1979, y Richard J. Bernstein, "Judging-the actor and the spectator", *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Filadelfia, 1986. A pesar de que hay claras similitudes entre las obras de ambos, Lyotard nunca reconoció que Arendt empleó antes que él la Tercera Crítica de Kant como modelo para la política. Sobre una comparación de Arendt y Lyotard, véase David Ingram, "The postmodern kantianism of Arendt & Lyotard", *The Review of Metaphysics*, 42, 1, 1988, págs. 51-77.

51. De acuerdo con Lyotard, aun cuando los juicios estéticos conlleven una pretensión de universalidad, continúan estando "exentos del dominio de la conversación. Aun cuando mi gusto por una obra o por un paisaje me lleve a discutirlo con otros (tomando esta vez este último término en el sentido de grupo empírico), no es menos cierto que ningún consentimiento que yo pueda obtener de ellos tiene nada que ver con la validez de mi juicio estético. Porque las condiciones de validez de este juicio son trascendentales y claramente no están sujetas a las opiniones de ninguna otra persona. La comunicabilidad y hasta, para hablar rigurosamente, la comunión de sentimientos estéticos, no puede ser obtenida *de facto*, empíricamente, y mucho menos mediante la conversación... El juicio estético no procede a través de conceptos, no puede validarse mediante el consenso argumentativo" (entrevista con Van Reijen y Veerman, ob. cit., pág. 306).

Como lo ha expresado la misma Arendt:

> [...] que la capacidad de juzgar sea una habilidad específicamente política en el sentido exacto denotado por Kant, me refiero a la capacidad de ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista sino desde la perspectiva de todos aquellos que estén presentes; hasta que el juicio pueda ser una de las capacidades fundamentales del hombre como ser político en la medida en que le permite orientarse en la esfera pública, en el mundo común, son ideas prácticamente tan antiguas como la experiencia política articulada.[52]

Puesto que el juicio opera invocando ejemplos paradigmáticos antes que conceptos generales, impide reducir todos los casos particulares a demostraciones del mismo principio. En cambio, el juicio incluye la facultad de imaginar, facultad que permite a cada participante del proceso ponerse en el lugar de los otros sin reducirlos a versiones de sí mismo. La "mentalidad ampliada", como la llamó Kant, que resulta de la imaginación produce un tipo de imparcialidad intersubjetiva que es diferente de la supuesta visión de "ojo de Dios" del sujeto soberano situado por encima de la lucha.[53] Aunque no sea trascendental, esa imparcialidad es más que la validación de la heterogeneidad infinita y la representación sublime paradójica de lo impresentable; ella media entre lo general y lo particular antes que enfrentarlos entre sí, como preferiría hacerlo Lyotard.

La indagación del juicio propuesta por Arendt sin duda es más sugestiva que plenamente determinante. Hasta comentadores benébolos como Richard Bernstein le han criticado que no haya podido resolver la tensión implícita entre el acento que ella misma pone en las virtudes de la acción, por un lado, y su elogio del rol de espectador de quien juzga, por el otro.[54] El pro-

52. Arendt, *Between Past and Future*, ob. cit., pág. 221.

53. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, págs. 42 y siguientes.

54. Bernstein, *Philosophical Profiles*, pág. 237 [ed. cast.: *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991]. Beiner también tiene que vérselas con esta cuestión. Véase en particular pág. 135 y siguientes. Un ejemplo de las dificultades de su posición aparece en la cita que hace del tratamiento que le da Kant a la guerra, donde el filósofo sostiene que la guerra expresa algo sublime que se pierde durante la larga paz. "Éste es el juicio", escribe la autora, "del espectador (es decir,

blemático aislamiento de la esfera supuestamente política respecto de su equivalente socioeconómico, que inquietó a muchos de sus críticos, no se resuelve con la decisión de Arendt de no apartar lo político de lo estético.

Pero, sean cuales fueren sus limitaciones, los pensamientos tanto de Lyotard como de Arendt sobre los vínculos potencialmente benignos entre el juicio estético y la política son útiles referencias que nos hacen recordar que no toda variante de la estetización de la política debe conducir al mismo tenebroso final.[55] La totalidad de la crítica de la “ideología estética”, para volver a nuestra preocupación inicial, puede ser a su vez acusada de ideológica, si no registra las implicaciones divergentes de la aplicación de la estética a la política. Porque, irónicamente, cuando lo hace cae presa de las mismas tendencias homogeneizadoras, totalizadoras, encubiertamente violentas, que con tanta facilidad atribuye a “la estética” misma.

es estético)” (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, pág. 53). Esta apreciación no está demasiado lejos de la de Ciano, que admiraba la belleza formal de los etíopes bombardeados. Para hacer que las implicaciones políticas del juicio estético sean atractivas es necesario cerrar la brecha entre los actores y los espectadores de la acción e invertir así la curiosa declaración de Arendt de que “la esfera pública está constituida por los críticos y los espectadores, no por los actores o los hacedores” (pág. 63).

55. Otra versión posible puede hallarse en un lugar inesperado: la obra de Jürgen Habermas. Aunque el rol de la estética es menos importante en su sistema de lo que lo es en el de Lyotard o en el de Arendt, podría decirse que su reciente interés en la racionalidad estética sugiere interesantes líneas de investigación. Sobre un enfoque que destaca la importancia de tales vías, véase David Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, 1987.

7. *La imaginación apocalíptica y la incapacidad de elaborar el duelo*

Recordemos. Repetición: repetición ni religiosa, ni quejumbrosa, ni nostálgica, el retorno no deseado. Repetición: el último colapso general, la destrucción del presente una y otra vez.

MAURICE BLANCHOT[1]

No caben dudas; está ocurriendo otra vez. Otro siglo se aproxima a su fin; otro siglo está a punto de comenzar. En realidad, estamos en la bisagra de un cambio de milenio y podemos suponer con seguridad que no se ha experimentado algo semejante durante los últimos mil años. Y con la inevitable cuenta regresiva hacia el nuevo milenio se ha desatado un torrente, aún más copioso de lo habitual, de todas aquellas fantasías recalentadas de destrucción y renacimiento que de algún modo parecen estar unidas a las vueltas decisivas de las hojas del calendario.

Gran parte de la energía, el imaginario y la retórica de estas fantasías deriva de otra tradición aún más poderosa a la cual se las ha asociado con frecuencia.[2] Conocida desde el Libro de Daniel del siglo II d. C. como Apocalipsis, nombre tomado de la traducción griega del hebreo *gala* o revelación, esta tradición

1. M. Blanchot, *The Writing of the Disaster*, trad. al inglés de Ann Smock, Lincoln, Nebraska, 1986, pág. 42. [Ed. cast.: *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1985.]

2. De acuerdo con Henri Focillon, la relación entre ambas no es sin embargo intrínseca o inevitable. Véase su *The Year 1000*, trad. al inglés de Fred D. Wieck, Nueva York, 1969, pág. 50.

dio un giro especialmente ominoso en virtud de la tórrida imaginación de San Juan de Patmos.[3] También en este caso se expresa una explosiva mezcla de angustia y expectativa mediante imágenes proféticas de fines violentos y comienzos renovados. También en este caso se advierte lo que Hillel Schwartz, el autor de una historia cultural reciente de los *fins de siècle*, llamó una lógica janiforme[4] –por las dos caras del dios Jano– que acopla las imágenes benignas de la revelación a las malignas de la destrucción.

Aun antes de que el palpable *fin* de nuestro *siècle* esté ante nosotros, el pensamiento apocalíptico ha retornado con creces. En realidad, bien puede parecer que todo tipo de bestias brutales se han estado arrastrando sin obstáculo de ninguna clase en todas las direcciones posibles a lo largo del siglo XX. Sólo ahora, con el ímpetu adicional del misticismo centenario –o milenario– parecen haber adquirido cierta velocidad.[5] Como dice Schwartz, el fin de nuestro siglo "ha llegado a ser –como estaba destinado a ser– una época de Ahora o Nunca. Al vivir ese final, todos nosotros sentiremos que nos deslizamos en un terreno resbaladizo hacia uno u otro polo del Apocalipsis, hacia una gloria revelada o un globo devastado".[6]

Pronosticar si en verdad el centro permanecerá o no sosteniéndose dentro de una década y si estas drásticas alternativas se habrán hecho ya realidad no es el tema que me ocupa en este momento. Tampoco pretendo ofrecer otra revisión erudita de las expresiones pasadas de la imaginación apocalíptica; ya hay suficiente cantidad de tales estudios en proceso de impresión.[7]

3. Puede hallarse una explicación muy técnica del proceso lingüístico de este texto en David Hellholm, "The problem of apocaliptic genre and the Apocalypse of John", *Semeia*, 36, 1986.

4. Hiller Schwartz, *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from 990s to 1990s*, Nueva York, 1990, pág. 31.

5. Una cantidad de artículos de la prensa popular comentaron el renacimiento del pensamiento apocalíptico, por ejemplo: Bill Lawren, "Apocalypse now", *Psychology Today*, octubre de 1989; Jeffrey L. Scheler, "Will Armageddon start in Iraq?", *The San Francisco Chronicle*, 16 de diciembre de 1990, pág. 13.

6. Schwartz, *Century's End*, ob. cit, pág. 201.

7. Véase, por ejemplo, C. A. Patrides y Joseph Wittreich (comps.), *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature: Patterns, Antecedents and Repercussions*, Ithaca, 1984; Louise M. Kawada (comp.), *The Apocalypse Anthology*,

En cambio, prefiero concentrarme en uno de los aspectos más curiosos de la tradición apocalíptica, que se hace especialmente manifiesto cuando se lo asocia con las fantasías centenarias o milenarias. En suma, quiero darle algún sentido al hecho paradójico de que un cuerpo de pensamiento tan obsesionado por los finales radicales y los nuevos comienzos parezca repetirse con fastidiosa regularidad.[8] ¿Por qué, quiero preguntar, lo único seguro que razonablemente podemos predecir en relación con el Apocalipsis es el hecho de que sus cuatro jinetes continuarán volviendo sobre sus propias huellas una y otra vez? ¿Por qué, para decirlo de otro modo, el "matrimonio" apocalíptico, que M. H. Abrams identificó como su imagen culminante, inevitablemente termina en divorcio y en renovado cortejo?[9]

Para comenzar a responder una pregunta tan especulativa es necesario tomar seriamente los múltiples niveles del pensamiento apocalíptico discernibles en nuestra época. Porque, si podemos ver similitudes en medio de sus diferencias, quizás pueda emerger un patrón que nos sugiera una fuente común. En un ensayo de 1983, el experto en ciencias políticas Michael Barkun escribió sobre el "Apocalipsis dividido" de la América contemporánea, con lo cual se refería a la existencia de dos tradiciones separadas de pensamiento religioso y científico que creían que

---

Boston, 1985, o Saul Friedländer y otros (comps.), *Visions of Apocalypse: End or Rebirth?*, Nueva York, 1985.

8. Amos Funkenstein observa que "está claro que la tradición apocalíptica no excluye el eterno retorno, a veces hasta alude a él bajo la influencia, tal vez, de la tradición iraní". Véase su "A schedule for the end of the world: the origins and persistence of the apocalyptic mentality", en S. Friedländer, *Visions of Apocalypse*, ob. cit., pág. 50.

9. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Nueva York, 1971, pág. 37 y siguientes [ed. cast.: *El Romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, Visor, 1992]. Hace poco, Dominick LaCapra hizo notar que aunque celebre vivamente la superación simbólica de las diferencias en una amplia variedad de formas, que valorizan la consumación del matrimonio, el mismo Abrams "tiende a repetir el paradigma apocalíptico de una manera casi obsesiva, en oleadas y más oleadas de plañidera y elevada seriedad, hasta que la historia sagrada llega a hacerse casi hueca, erosionada, un poco tediosa y hasta carente de sentido". Véase su *Soundings in Critical Theory*, Ithaca, Nueva York, 1989, pág. 100.

la historia bien podía estar llegando a su fin.[10] La primera puede remontarse a los tiempos bíblicos y la última a las sectas milenaristas del tipo de las descritas por Norman Cohn en su famoso libro *En pos del milenio*.[11] Basada en la idea de que el mundo es un orden moral diseñado providencialmente, esta tradición interpreta los desastres históricos y/o naturales como signos portentosos de la ira de Dios contra los pecados de la humanidad. Sólo un resto de los redimidos sobreviviría al holocausto final.

Revigorizado por la creación del Estado de Israel en 1948, que emergió de las cenizas del penúltimo holocausto, fortalecido por la difusión del fundamentalismo cristiano desde la zona bíblica hasta los nuevos asentamientos frecuentemente urbanos, animado por haber logrado entrar con éxito en la corriente política principal con el ascenso de la nueva derecha, el pensamiento apocalíptico religioso ha continuado ganando importancia. La célebre evocación de Armagedón hecha por Ronald Reagan en uno de sus debates con Walter Mondale produjo un fuerte impacto en millones de norteamericanos, quienes aparentemente la tomaron como algo más que una mera metáfora.[12] Significativamente, el *best-seller* de no ficción de mayor éxito escrito en inglés en la década de 1970 fue el libro del evangelista milenarista Hal Lindsey, *La agonía del planeta Tierra*, que vendió más de siete millones y medio de ejemplares.[13] Con posterioridad a la guerra del Golfo, libros comparables como *Babilonia ¡renace!* de Charles H. Dyer prometen ser sus sucesores de la década de 1990.[14]

Aunque son pocos los intelectuales que probablemente se cuenten entre los compradores de tales obras, Barkun afirma que, como grupo, los intelectuales nunca se recobraron del llamado "gran desengaño" que produjo la famosa y fallida predic-

10. Michael Barkun, "Divided Apocalypse: thinking about the end in contemporary America", *Soundings* LXVI, 3, otoño de 1983, págs. 257-280.

11. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, 1957 [ed. cast. *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1997].

12. Véase Spencer R. Weart, *Nuclear Fear: A History of Images*, Cambridge, Massachusetts, 1988, pág. 397.

13. Ibíd., pág. 260.

14. Sobre una discusión de tales libros, véase John Elson, "Apocalypse now?", *Time*, 11 de febrero de 1991, pág. 88.

ción de William Miller del Segundo Advenimiento, que debía producirse en 1843-1844: también ellos tienen que cargar con su propia tradición apocalíptica. A menudo asociamos el espíritu científico a cierto optimismo en relación con el mejoramiento progresivo de la condición humana, pero siempre ha existido una corriente subterránea de angustia por las consecuencias no deseadas del dominio de la naturaleza y la brutal revelación de sus secretos. En las décadas de 1960 y 1970 comenzó a prestarse más atención a estas consecuencias, al tiempo que crecía la preocupación por el medio ambiente, se renovaba la alarma malthusiana por la superpoblación, recrudecía la crítica feminista de las bases sexistas de la ciencia y se despertaba la conciencia de las implicaciones de una guerra nuclear. Escritores tales como Barry Commoner, Robert Heilbronner y Jonathan Schell pintaron panoramas de la destrucción global y la terminación de la vida –de la que quizá se salvaran únicamente las cucarachas–, plausibles para un público educado que con frecuencia despreciaba las fantasías explícitamente religiosas de los últimos días.[15]

Irónicamente, a medida que los profetas religiosos se volcaban más y más a los signos políticos del próximo fin y dejaban de lado los presagios naturales, sus equivalentes seculares comenzaron a escrutar el mundo natural en busca de indicaciones de desastres inminentes. El pensamiento apocalíptico científico también difiere de su *Doppelgänger* [doble, otro yo] en que prefiere las extrapolaciones estadísticas en lugar de los signos simbólicos de la ira de Dios. Es un pensamiento que habla el lenguaje de la causalidad identificable antes que confiar en el obrar misterioso de una deidad inefable.

Pero los dos discursos apocalípticos han compartido a menudo un severo tono moral. Para los voceros científicos del desastre, los seres humanos fueron en gran medida responsables de los males que podrían acaecerles, aun cuando en este instante fuera posible que esos mismos seres humanos detuvieran el juicio final actuando de inmediato. Algunas similitudes entre las dos variantes de la visión apocalíptica se hicieron especialmente

15. Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*, Nueva York, 1971; Robert L. Heilbronner, *An Inquiry into the Human Prospect*, Nueva York, 1974; Jonathan Schell, *The Fate of the Earth*, Nueva York, 1982.

manifiestas en la confusa reacción ante la aparición del sida, que fácilmente evocó fantasías de castigo mediante una plaga por la excesiva licencia sexual. Como lo hizo notar Elaine Showalter en su reciente estudio del género y la cultura en el fin de siglo, "las epidemias sexuales son la forma apocalíptica de la anarquía sexual; la sífilis y el sida ocuparon posiciones similares a fines del siglo XIX y del XX como enfermedades que parecen ser el resultado de la transgresión moral y que han generado pánico moral".[16] Aunque probablemente ese pánico haya sido más explícito en los creyentes apocalípticos religiosos, no estuvo por entero ausente en las filas de sus semejantes seculares, quienes frecuentemente parecen incapaces de superar la angustia que les provocan los costos de la llamada revolución sexual.

Aunque Barkun tranquiliza a sus lectores asegurando que no parece probable que las dos tradiciones marchen juntas, reconoce sin embargo que "continúa existiendo la inquietante posibilidad [...] de que si ambas corrientes de pensamiento apocalíptico se pusieran de acuerdo en la lectura de los acontecimientos, aumentaría enormemente el potencial para una gran profecía autocumplida y el pánico podría producir los efectos alguna vez atribuidos a los agentes sobrenaturales".[17] Esta oscura profecía adquiere tal vez mayor peso si reconocemos la existencia de una tercera corriente del pensamiento apocalíptico contemporáneo no mencionada por Barkun, que podríamos llamar la versión posmodernista.

Pues en las meditaciones culturales de figuras tales como Jean Baudrillard, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard también pueden encontrarse evocaciones explícitas de las ideas y el imaginario apocalípticos,[18] a menudo vinculadas –y no por pri-

16. Elaine Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, Nueva York, 1990, pág. 176.

17. M. Barkun, "Divided Apocalypse", ob. cit., pág. 278.

18. Con seguridad, Derrida se resistió a que se lo incorporara en el discurso del posmodernismo. Véanse sus observaciones registradas por Ingeborg Hoesterey en su introducción a *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, comp. de Ingeborg Hoesterey, Bloomington, Indiana, 1991, pág. XII. Lo que aparentemente le disgustaba de tal discurso era la noción implícita de periodización histórica lineal. Pero la obra de Derrida por cierto ha figurado de manera prominente en el discurso del posmodernismo, que no puede comprenderse plenamente sin tomarla en cuenta.

mera vez–[19] a una estética de lo sublime en la que el terror aparece mezclado con insinuaciones de una gloria irrepresentable. Podría decirse que una fuente común de muchas de estas ideas fueron las sombrías profecías de Heidegger del trágico destino de Occidente, destruido por su fetiche de la tecnología y el hipersubjetivismo humanista. Como resultado de todo ello, los pensamientos de aquellos autores franceses con frecuencia parecen, para tomar prestado el título de una obra de Maurice Blanchot, "la escritura del desastre".

En la tradición del modernismo estético seguramente abundaron preocupaciones similares, como lo mostró Frank Kermode en los casos de figuras como Lawrence, Yeats y Conrad.[20] En las artes visuales, Yves-Alain Bois también observó que "toda la empresa del modernismo, especialmente de la pintura abstracta, que puede considerarse su emblema, no podría haber prosperado sin un mito apocalíptico".[21] Lo que hace que la versión posmoderna difiera de la moderna es que aquella suprime una de las caras tradicionales del rostro janiforme del Apocalipsis. Es decir, mientras el modernismo aún mantiene alguna esperanza de un epílogo redentor posterior a los últimos días del milenio –el "segundo advenimiento" de Yeats o la "época del Espíritu Santo"

19. Sobre un comentario de éste vínculo en la Gran Bretaña del siglo XVIII, véase Morton D. Paley, *The Apocalyptic Sublime*, New Haven, 1986.

20. Frank Kermode, "Apocalypse and the modern", en S. Friedlander y otros (comps.), *Visions of Apocalypse*, ob. cit. Puede advertirse una corriente apocalíptica similar entre ciertos teóricos marxistas occidentales de la misma época, tales como Ernst Bloch y Walter Benjamin. Un informe de esta corriente puede encontrarse en Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern Jewish Messianism", *New German Critique*, 34, invierno de 1985; y en Michael Löwy, *Rédemption et Utopie: Le Judaïsme libertaire en Europe centrale*, París, 1988 [ed. cast.: *Redención y utopía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997]. En realidad, las fantasías apocalípticas fueron moneda corriente entre muchos intelectuales alemanes durante la república de Weimar. Véase Ivo Franzel, "Utopia and Apocalypse in german literature", *Social Research*, 39, 2, verano de 1972.

21. Yves-Alain Bois, "Painting: the task of mourning", *Endgame*, Boston, 1990, pág. 30. Bois se refiere a la creencia de que la abstracción era la reducción final de la pintura a su esencia, después de lo cual ya no podía hacerse nada más. Seguramente hubo intentos modernistas más literales de pintar el Apocalipsis, por ejemplo, el expresionista alemán Ludwig Meidner. Véase Carol S. Eliel, *The Apocalyptic Landscape of Ludwig Meidner*, Los Ángeles, 1989.

de Lawrence–, el posmodernismo se concentró exclusivamente en la permanencia de la destrucción.

De modo que, según la terminología del crítico alemán Klaus Scherpe, las versiones posmodernas del Apocalipsis "desdramatizaron" la tradición, dejando de lado toda esperanza de renacimiento o renovación. "Al desdeñar la metafísica apocalíptica e insistir en una lógica pura y autosuficiente de catástrofe –escribe Scherpe– el pensamiento posmoderno se libera de la necesidad de esperar un evento que alteraría o pondría fin a la historia."[22] Promueve en cambio una actitud emocionalmente distante de indiferencia estética, que abandona las nociones tradicionales de resolución dramática o narrativa a favor de una fascinación inextinguible por estar en el borde de un final que nunca llega. Como lo ha señalado con insistencia Lyotard, el prefijo "post" en la palabra posmoderno no significa "después" en ningún sentido cronológico; está desde siempre presente en los intersticios de la modernidad. El repudio posmodernista de la esperanza redentora, que refleja su frecuentemente proclamada creencia de que vivimos en una era de *posthistoire*,[23] produce un resultado que, sugiere Scherpe, no es simplemente Apocalipsis ahora, sino Apocalipsis para siempre.

22. Klaus R. Scherpe, "Dramatization and De-dramatization of 'the End': the apocalyptic consciousness of modernity and post-modernity", *Cultural Critique*, 5, invierno de 1986-1987, pág. 122.

23. Acerca de una sugestiva lectura del discurso de la *posthistoire*, véase Lutz Niethammer, "Aftertoughts on posthistoire", *History and Memory*, I, 1, primavera-verano, 1989. Deberíamos hacer notar que la relación entre historia y Apocalipsis es más complicada de lo que puede parecer a primera vista. Hans Blumenberg ha argumentado que la "historización de la escatología" en los comienzos de la era cristiana no significó situar el momento de la redención en el futuro histórico, sino más bien creer que había ocurrido en el pasado. Es decir, la decepción de las esperanzas iniciales sobre el segundo advenimiento condujo a que se consolidara la creencia de que el primer advenimiento ya había suministrado todo lo necesario para la salvación personal, lo cual le permitía al creyente ganar el cielo obrando según el mensaje de Jesús. Véase *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. al inglés de Robert M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, 1983, capítulo 4. Si esto es verdad, entonces debería entenderse que la creencia posmodernista en la *posthistoire* niega tanto las consolaciones pasadas como las futuras.

Un ejemplo notable de esta actitud puede encontrarse en una de las expresiones más directas de la preocupación posmoderna por la cuestión: la contribución de Derrida a la conferencia realizada en Cerisy-la-Salle en 1980 sobre su ensayo anterior "The ends of man", titulada *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*.[24] Derrida hace hincapié no tanto en el contenido de las fantasías apocalípticas como en el tono profético de pavor e histeria que las acompañan. Toma el ejemplo del ensayo escrito por Kant en 1796, "Del tono condescendiente adoptado recientemente en la filosofía",[25] en el cual el gran adalid de la *Aufklärung* [Ilustración] advierte contra el peligro que implica emplear un tono exaltado y visionario para una obra sobria de genuina indagación filosófica. Derrida señala que Kant se preocupa angustiosamente al suponer que están en juego nada menos que la vida o la muerte de la filosofía cuando los mistagogos pretenden tener poderes reveladores y se creen capaces de *saber* lo que sólo es *pensable*.[26] Para Kant el remedio consistiría en una especie de policía del pensamiento comparable al tribunal univer-

24. J. Derrida, "Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy", *Semia*, 23, 1982 [ed. cast.: *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994]. En este ensayo Derrida reconoce haber expresado preocupaciones apocalípticas en otras obras, por ejemplo, en *Glas*, *La Carte postale* y los ensayos "Pas", "Living On" (págs. 90-91). "The ends of man" puede hallarse en *Margins of Philosophy*, trad. al inglés de Alan Bass, Chicago, 1982 [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989]. En él indaga el tema del último hombre y el fin de la metafísica en filósofos como Heidegger y Nietzsche. Y vuelve a retomar el asunto en su ensayo sobre la "crítica nuclear", titulado "No Apocalypse, not now (full speed ahead, seven misiles, seven missives)", *Diacritics*, 14, 2, verano de 1984. Aquí se mezclan los tres discursos apocalípticos –religioso, científico y posmoderno– a la sombra del holocausto nuclear.

25. I. Kant, "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", en *Schriften von 1790-1796 von Immanuel Kant*, comp. de A. Buchenau, E. Cassirer, B. Kellerman, *Immanuel Kants Werke*, vol. 6, comp. de E. Cassirer, Berlín, 1923, págs. 475-496.

26. La distinción entre conocimiento y pensamiento se basa en la oposición esencial en Kant entre los juicios sintéticos a priori de la razón pura y las ideas especulativas que la metafísica había afirmado que podía ofrecer. Sólo en la razón práctica, el razonamiento moral discutido en la Segunda Crítica, se nos proporcionan tales ideas, pero nunca puede fundamentárselas en juicios sintéticos a priori.

sal que había sugerido en *La contienda entre las facultades de filosofía y ecología* para arbitrar las disputas entre las diferentes disciplinas.

Pero, en opinión de Derrida, el mismo Kant, sin advertirlo, dio rienda suelta a cierto tipo de pensamiento apocalíptico al declarar que había puesto fin a una metafísica anticuada. Pues al hacerlo, estaba adoptando el modelo mismo de predicción escatológica que caracteriza a tal pensamiento. "Si Kant denuncia a aquellos que proclaman que la filosofía está llegando a su fin desde hace dos mil años, también él, al marcar un límite, en realidad el fin de cierto tipo de metafísica, desata otra ola de discursos escatológicos sobre la filosofía."[27] Es decir, todas las proclamaciones ulteriores del fin de una u otra cosa se hacen eco del involuntario tono apocalíptico de Kant. Todo el aprovechamiento, todo lo que sea "sacar ventaja en la elocuencia escatológica [...] el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin del cristianismo y la moral [...] el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la Tierra, *Apocalypse now*",[28] da prueba del fracaso del proyecto de Kant para desterrar el tono apocalíptico de la filosofía.

Además, sugiere Derrida, el tono apocalíptico es más evidente cuando la identidad explícita del escritor es incierta, cuando la voz parece provenir de ninguna parte. Las implicaciones de esta afirmación son profundas. Porque si, como siempre trató de demostrar la desconstrucción, la presencia del autor es una ficción que puede disolverse, luego, ¿no hay acaso un momento apocalíptico en toda escritura? Como era de esperar, Derrida sostiene que sí: "¿No sería lo apocalíptico la condición trascendental de todo discurso, de toda experiencia en sí misma, de toda marca, de toda huella? Y el género de escritura llamado 'apocalíptico' en el sentido estricto, sería pues sólo un ejemplo, una revelación ejemplar de esta estructura trascendental".[29] De modo tal que hasta los "ilustrados" críticos contemporáneos del Apocalipsis denuncian la tradición en términos tácitamente apo-

27. J. Derrida, "Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy", pág. 80.

28. Ibíd.

29. Ibíd., pág. 87.

calípticos. "El final se aproxima –concluye irónicamente Derrida– pero el Apocalipsis es longevo".[30]

Pero si el Apocalipsis está en todas partes y es interminable, resistiendo perpetuamente los intentos por suprimirlo de la policía del pensamiento de Kant, para Derrida sus implicaciones no son precisamente las mismas que concibieron sus primeros defensores, en especial los de la tradición religiosa. Porque en la interpretación del término que hace Derrida hay un cambio sutil que expresa la supresión típicamente posmodernista de una de sus caras janiformes. En un extenso análisis del mandato "ven" del Apocalipsis de San Juan, Derrida se basa en la separación radical señalada por Blanchot y Levinas entre enunciaciones prescriptivas y descriptivas.[31] La orden de venir, sostiene Derrida, nunca puede transformarse en una declaración significativa sobre el mundo. La ética y la ontología no son la misma cosa, la función performativa de la primera es inconmensurable con la función constatativa de la segunda. De ahí que la orden de venir "no puede llegar a ser un objeto, un tema, una representación, ni siquiera una citación en el sentido corriente, ni puede subsumirse dentro de una categoría, sea la del advenimiento o la del evento".[32] El mandato está más allá de ser, más allá de la apariencia visible, más allá del descubrimiento prometido por la revelación.

Como resultado de todo ello, el *tono* apocalíptico no prefigura realmente un *evento* apocalíptico en el sentido de una iluminación última posterior a la catástrofe. De acuerdo con Derrida, "aquí se anuncia precisamente –como promesa o como amena-

30. Ibíd., pág. 89.

31. Al hacerlo, Derrida curiosamente olvida lo que había sostenido en otra parte: que no puede haber ninguna distinción categórica absoluta entre los juegos de lenguaje prescriptivos y los descriptivos (entre la fascinación griega por la ontología y la obsesión judía por la ética). Sobre este error preciso, véase su crítica de Levinas: "Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas", *Writing and Difference*, trad. al inglés de Alan Bass, Chicago, 1978 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989]. En cambio, en este ensayo suena muy parecido a Lyotard, quien sigue más rigurosamente a Levinas en ensayos tales como *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. al inglés de George Van Den Abbeele, Minneapolis, 1988.

32. J. Derrida, "On an apocalyptic tone recently adopted in philosophy", pág. 93.

za– un Apocalipsis sin Apocalipsis, un Apocalipsis sin visión, sin verdad, sin revelación [...] de receptores sin mensaje y sin destino, sin emisor y sin un destinatario decidible, sin juicio final, sin ninguna otra escatología que el tono mismo del 'Ven', su diferencia misma, un Apocalipsis más allá del bien y del mal".[33] Y si ningún acontecimiento puede terminar con el constante sentimiento de esperar sumido en el pavor a que llegue la culminación, la verdadera catástrofe es pues "un cierre sin final, un final sin final".[34]

En un comentario reciente sobre este ensayo, John P. Leavy, Jr., aseveró que la estrategia de Derrida consiste en introducir apenas una pincelada apocalíptica suficiente para que haga las veces de inmunización contra su plena realización.[35] De ese modo, el tono apocalíptico opera como una especie de artilugio apotropaico [*apotrópaios*, que aleja los males, tutelar] que protege del mal, como las imágenes de los órganos genitales y los ritos de circuncisión destinados a evitar la castración o los ojos pintados para resguardarse del mal de ojo. Combinando los dos términos en un neologismo trabalenguas, Derrida propone la palabra "apotrocalipsis" para indicar la calidad mixta de los resultados. Estamos, en otras palabras, en ese territorio derridiano familiar donde *phármakon* [toda droga saludable o nociva] significa a la vez el veneno y la cura. Leavy conecta luego la palabra apotrocalipsis con otra acuñación derridiana, la "*destinerrance*" [destino + vagabundeo], que sugiere la imposibilidad de que los mensajes alcancen alguna vez el destino que se les había asignado.

Desde el punto de vista de la desconstrucción, tal resultado es una fuente de aparente tranquilidad, porque se adelanta a la totalización final. Pero en el contexto más amplio del fantaseo apocalíptico posmoderno, el efecto emocional que produce está más cerca de la resignación saturnina, de lo que un observador llamó su "retórica de la aflicción"[36] omnipresente. Así, por ejem-

33. Ibíd., pág. 94.
34. Ibíd., pág. 95.
35. John P. Leavy, Jr., "Destinerrance: the Apotrocalyptics of translation", *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, comp. de John Sallis, Chicago, 1987.
36. Eric L. Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory and Film in Post-*

plo, Baudrillard describió el estado de ánimo actual en los siguientes términos:

> Ya no se trata de *spleen* ni de tristeza de fin de siglo. Tampoco es nihilismo, que de algún modo apunta a normalizarlo todo mediante la destrucción: la pasión del resentimiento. No, la melancolía es la tonalidad fundamental de los sistemas funcionales, del sistema presente de simulación, programación e información. La melancolía es la cualidad inherente al modo de desaparición de la significación, al modo de volatilización del sentido en los sistemas operacionales. Y todos somos melancólicos.[37]

Cuando se le pidió que describiera el tono afectivo que producía su exhibición posmoderna "Les Immatériaux" presentada en 1985 en el Centro Pompidou, Lyotard respondió: "una especie de duelo o melancolía con respecto a las ideas de la era moderna, un sentimiento de confusión".[38] Se trataba, además, de una melancolía unida a cierto grado de histeria maníaca liberada, que los comentadores pronto hicieron notar.[39]

Esta clase de declaraciones nos proporciona un importante indicio para llegar a comprender el imaginario apocalíptico en su conjunto y no meramente en su variante posmoderna. Esto es, melancolía bien puede ser el mejor término para describir la condición mental subyacente que acompaña a las fantasías de final, en tanto que el concepto de manía capta el estado de ánimo provocado por la creencia en un renacimiento o en una revela-

---

war Germany, Ithaca, 1990, pág. 13. Santner sostiene que gran parte del modernismo se presenta como un duelo saludable por las esperanzas perdidas del proyecto modernista, pero, como lo muestra en el complicado caso de Paul de Man en particular, el duelo parece no terminar nunca. Es decir, la insistencia de Paul de Man en que el lenguaje mismo necesita un duelo interminable por su incapacidad para lograr la plenitud, conduce a una valorización de la repetición que se aproxima más a la melancolía que al duelo mismo. Sin duda se trata de una melancolía desprovista de su carga afectiva y abstraída de todo vínculo con la experiencia vivida real y la solidaridad humana que podría ser su antídoto.

37. Jean Baudrillard, "Sur le nihilism", en *Simulacres et simulation*, París, 1981, pág. 234.

38. J. F. Lyotard, "A conversation with Jean-François Lyotard", *Flash Art*, marzo de 1985, pág. 33.

39. John Rajchman, "The postmodern museum", *Art in America*, 73, octubre de 1985, pág. 115.

ción redentora posterior a la catástrofe. Aunque habitualmente no soy proclive a psicologizar los fenómenos culturales, la coincidencia entre la mentalidad apocalíptica y estas patologías es tan asombrosa que no puedo ignorarla.[40] Tal coincidencia se hace aún más explícita cuando dirigimos nuestra atención al texto psicoanalítico clásico sobre el tema, el ensayo de 1917 de Freud "Duelo y melancolía".[41]

Para Freud, el duelo normal se presenta después de la pérdida de una persona querida o un sustituto abstracto como puede ser la patria o la libertad. Nunca considerado patológico ni como una dolencia que justificara el tratamiento, el duelo sigue su curso hasta que la prueba de realidad demuestra la desaparición objetiva del ser querido. Que el deudo tome conciencia de esa realidad permite el retiro lento y doloroso de la libido catectizada en el objeto perdido, lo cual restablece el equilibrio mental del sujeto. Una vez realizado el trabajo del duelo (*Trauerarbeit*), afirma Freud, "el yo se libera y desinhibe nuevamente"[42] y puede volver a catectizar nuevos objetos de amor.

La melancolía imita muchas de las características propias del duelo normal, tales como el abatimiento profundo y la pérdida de interés en el mundo exterior, pero agrega otra que le es privativa: "una disminución de los sentimientos de amor propio a un grado tal que llega a expresarse en remordimientos y autoinjurias y culmina en una expectativa engañosa de castigo".[43] El notable des-

40. Sobre un intento diferente de psicologizar la mentalidad apocalítica, véase Robert J. Lifton, "The image of 'The End of the World': a psychohistorical view", en S. Friedländer y otros, *Visions of Apocalypse*, ob. cit., donde el autor la relaciona con la esquizofrenia paranoide, como en el caso de Schreber.

41. Sigmund Freud, "Mourning and melancholia", *Collected Papers*, vol. 4, comp. de Ernest Jones, Nueva York, 1959 [ed. cast.: "Duelo y melancolía", en *Obras Completas*, 24 vols., Buenos Aires, Amorrortu Editores (AE), 1978-1985, t. 14]. Hay una vasta bibliografía prefreudiana sobre el tema de la melancolía, desde el punto de vista literario, pictórico, teológico y médico. Otros enfoques provechosos son los de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies on the History of Natural Philosophy, Religión and Art*, Londres, 1964 [ed. cast.: *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 1991]; Reinhard Kuhn, *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton, 1976; Wolf Lepenies, *Melachobolie und Gesellschaft*, Frankfurt, 1972.

42. S. Freud, "Mourning and melancholia", ob. cit., pág. 154.

43. Ibíd., pág. 153.

censo de la autoestima experimentado en el estado de melancolía, pero no en el de duelo, expresa, según conjetura Freud, una escisión del yo, en la cual una parte se sitúa en contra de la otra. E identifica la parte castigadora con la conciencia, porque "en el cuadro clínico de la melancolía, la insatisfacción, en el plano moral, respecto del yo es con mucho el rasgo más sobresaliente".[44]

El blanco al que apunta el castigo es algo más difícil de identificar que la fuente, pues si uno escucha atentamente al paciente, advierte que éste en realidad no dirige sus reproches hacia sí mismo. En cambio, tales reproches parecen estar dirigidos al objeto amado y perdido con quien el melancólico ahora se identifica inconscientemente. En su famosa disquisición Freud explica que "así es como la sombra del objeto cae sobre el yo, de modo tal que este último puede desde entonces ser criticado por una facultad mental especial como un objeto, como el objeto abandonado".[45] De ello resulta una regresión al narcisismo, donde el objeto de amor puede no estar ya presente, pero donde perdura la relación de amor con su sustituto internalizado. Es decir, parte de la investidura erótica del sujeto en el objeto hace una regresión y se identifica con él, mientras que otra parte lo castiga sádicamente por sus supuestos defectos y, a veces, hasta lo conduce a fantasías o actos suicidas. Lo que el melancólico no puede hacer es separarse lo suficiente del objeto perdido para poder renunciar a él cuando objetivamente ya no está.

Freud señala, además, otro rasgo que a menudo acompaña al síndrome melancólico y que es relevante para nuestro análisis general: su frecuente aunque no universal transformación en euforia maníaca. "La peculiaridad más notable de la melancolía –escribe Freud– y una de las que más necesita ser explicada es la tendencia que manifiesta a virar hacia la manía acompañada de una sintomatología completamente opuesta."[46] Superficialmente similar a la elaboración de la aflicción propia del duelo normal, porque parece mostrar que el objeto perdi-

44. Ibíd., pág. 157. Aquí aparece una de las primeras versiones de lo que Freud llamaría luego el superyó.

45. Ibíd., pág. 159.

46. Ibíd., pág. 164.

do ya no es el objeto de una catexia libidinal, la manía efectivamente manifiesta algunos de los mismos rasgos evidentes en la melancolía. En particular, descarga un exceso de energía liberada por una súbita ruptura de la condición, mantenida durante mucho tiempo, del gasto psíquico habitual. La manía se asemeja a la melancolía, presume Freud, porque también deriva de la regresión de la libido al estadio narcisista de la autoidentificación.

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud retoma la relación entre melancolía y manía.[47] Y admite que carece de una explicación plenamente satisfactoria para establecer de qué modo están vinculadas, pero sostiene que ambas dolencias expresan las dos caras de una misma moneda. En la melancolía, el yo sufre el ataque de lo que Freud llama entonces el yo ideal, mientras que en la manía ambos se fusionan. En los dos casos se frustra la elaboración, basada en la capacidad del yo de verificar la realidad. Y la oscilación periódica entre los dos estados, que produce el síndrome psicótico del maníaco-depresivo, puede llevar a la incapacidad perpetua de relacionarse con el mundo en términos racionales, lo cual significa, entre otras cosas, reconocer la separación del yo y el otro.

Aunque las indagaciones sobre el duelo, la melancolía y la manía emprendidas por Freud fueron tentativas, y otros analistas, como Melanie Klein,[48] se sintieron invitados a refinarlas, aún nos resultan útiles para darle sentido al imaginario apocalíptico. Pues caben pocas dudas de que los síntomas de la melancolía, tales como los describió Freud, se asemejan mucho a los del

47. S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, trad. al inglés de James Strachey, Nueva York, 1985, págs. 82 y siguientes [ed. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, AE, t. 18].

48. Véase en particular el artículo de 1940 de Melanie Klein, "Mourning and its relation to maniac-depressive states", *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*, Londres, 1973 [ed. cast.: "El duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos", en *Obras Completas*, Barcelona, Paidós, 1990, t. 1]. Sobre un panorama general de la bibliografía sobre el tema, véase Lorraine D. Siggens, "Mourning: a critical survey of the literature", *International Journal of Psychoanalysis*, 47, 1966, págs. 14-25, y la bibliografía más reciente en Neal L. Tolchin, *Mourning, Gender, and Creativity in the Art of Herman Melville*, New Haven, 1988.

pensamiento apocalíptico: un profundo y doloroso abatimiento, el retiro del interés en el mundo cotidiano, la disminución en la capacidad de amar, la parálisis de la voluntad y, lo más importante de todo, una reducción radical de la autoestima acompañada de fantasías de castigo por supuestas transgresiones morales. Además, el ciclo de depresión y manía se repite en la oscilación entre las dos caras del síndrome janiforme que, como vimos, se intensifica cuando coinciden el Apocalipsis y el misticismo centenario o milenario.

Posiblemente estas similitudes sean más evidentes en la versión religiosa del Apocalipsis, donde la retribución divina por los pecados se ajusta bien a la descripción hecha por Freud de una escisión del yo, en la que un lado castiga sádicamente al otro por sus supuestos defectos. En el plano consciente, estos defectos se interpretan como pecados, pero en el plano inconsciente, si Freud está en lo cierto, expresan la autocensura del melancólico por la pérdida del objeto de amor, una pérdida que, inconscientemente, cree haber deseado. La fuente de la culpa se proyecta entonces hacia afuera y retorna como un ataque contra el yo maltrecho del paciente. Aunque cada vez que se frustra alguna predicción concreta del fin del mundo se producen pruebas de realidad, los sentimientos de catástrofe pueden volver a dispararse como consecuencia de acontecimientos traumáticos –guerras, terremotos, plagas u otros "signos" del cielo– que reinician el proceso de escisión y autocastigo.

En el caso del pensamiento apocalíptico científico, se hace más difícil defender una interpretación unidimensionalmente psicopatológica, porque siempre hay suficientes pruebas de tipo secular que los espíritus "ilustrados" toman seriamente para apoyar extrapolaciones y proyecciones calamitosas. Y nadie que no sea un creyente sumamente optimista en los mitos del progreso puede desestimar sin más semejante evidencia. Pero en la medida en que, hasta donde yo sé, toda predicción ha sido impugnada al menos por otros científicos que interpretan los datos de modo diferente, la preferencia por el peor de los escenarios posibles, que conduce a las fantasías apocalípticas, puede explicarse, en parte, en virtud de algunos de los mismos mecanismos que determinan las angustias religiosas relativas al fin del mundo. En otras palabras, tales mecanismos bien pueden estar sobrede-

terminados de una manera que sugiere que no hay una única explicación que baste para dar sentido a su persistente poder.

Aunque el lenguaje del pecado y la redención ya no está muy de moda entre tales pensadores, sí lo están las fantasías de la destrucción punitiva por nuestra agresiva dominación de la naturaleza. Y aunque muchos críticos seculares no aprueban que se identifique la guerra nuclear con un significativo Juicio Final, con frecuencia emplean otras metáforas que sugieren angustias semejantes a las que atormentan a los agoreros de la condenación.[49] También es importante recordar que pensadores anteriores como Ernst Jünger y Martin Heidegger, quienes no tuvieron inconvenientes en infundirles energía irracionalista y mística a sus críticas, censuraron vivamente el excesivo orgullo tecnológico.[50]

Lo mismo puede decirse en el caso de las más cínicas y antirredentoras voces posmodernistas del coro apocalíptico: también ellas, como ya lo hicimos notar, a menudo ponen explícitamente el acento en el tono melancólico de sus fantasías. Aún más evidente es el componente maníaco en gran parte de su teorización, expresada en la fascinación de Lyotard por las intensidades libidinales, en la valorización de Derrida del juego lingüístico infinito e ilimitado y en la celebración de Baudrillard del mundo hiperreal sobrecargado de simulacros. El torbellino posmoderno con frecuencia parece haberse acelerado de manera tan agitada que raramente queda tiempo para la ocasional prueba de realidad que desacelera el fantaseo apocalíptico de los adherentes religiosos tradicionales. El resultado es la tenaz exaltación del "Apocalipsis siempre" que, para Scherpe, es típico de la versión posmodernista desdramatizada del síndrome.

Haber mencionado la negativa a aceptar la prueba de realidad nos remite nuevamente a la distinción propuesta por Freud entre duelo y melancolía, pues precisamente lo que distingue al primero de la segunda es la capacidad de poder aceptarla. En la medida en que el pensamiento apocalíptico permanezca atrapa-

49. Véase, por ejemplo, Jonathan Schell, *The Fate of Earth*, Nueva York, 1982, pág. 127 y 174.

50. Sobre un buen enfoque de este aspecto de sus obras, véase Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Bloomington, Indiana, 1990.

do en el ciclo de angustia depresiva y liberación maníaca, puede decirse con justicia que es incapaz de elaborar el duelo. El trabajo del duelo, vale la pena repetirlo, tiene dos características que lo distinguen y lo separan de la melancolía: el individuo que lo realiza es consciente del objeto de amor que ha perdido –mientras que en el caso de la melancolía no lo es–, puede aprender de la prueba de realidad sobre la desaparición real del objeto y retirar así, lenta y dolorosamente, su libido de él. El objeto de amor permanece en la memoria, no se lo elimina, pero ya no es el blanco del mismo tipo de investidura emocional que era antes.

La melancolía, por su parte, parece seguir la lógica de lo que Freud llama en otra parte repudio o forclusión (*Verwerfung*), en la cual el material inasimilable aparentemente ha sido excluido de la psique y reaparece en el plano de lo "real" alucinatorio. A diferencia de la represión neurótica, en la cual ese material permanece en la psique y puede elaborarse mediante rerepresentaciones transferenciales, la forclusión lo expulsa (el sentido literal de *verwerfen*), de modo tal que no puede ser simbolizado ni integrado con éxito. En lugar de poder reincorporar el objeto perdido en la memoria, el melancólico es incapaz de identificar conscientemente lo que en realidad se ha perdido y de superar su apego libidinal a ese objeto perdido. Permanece, en cambio, atrapado en una dialéctica perpetuamente insalvable de temor autopunitivo y negación maníaca. "El complejo de melancolía –nos dice Freud– opera como una herida abierta atrayendo hacia sí la energía catéctica desde todas las direcciones [...] y agotando al yo hasta consumirlo por completo."[51]

Las preguntas que surgen a partir de tales reflexiones son evidentes: ¿cuál es el objeto (o los objetos) cuya pérdida no puede afrontar el pensamiento apocalíptico y por qué permanecen tan resueltamente negados, tan resistentes a la elaboración consciente? Aquí el analista honesto debe vacilar, pues estamos tratando con fenómenos culturales de tal complejidad y tan larga data que nadie puede presentar con toda confianza una respuesta sencilla. A diferencia de otros casos en los cuales se ha aducido la incapacidad de elaborar el duelo para inter-

51. S. Freud, "Mourning and Melancholia", ob. cit., pág. 163.

pretar fenómenos colectivos, tales como la reacción de los alemanes ante la pérdida de Hitler,[52] en éste es difícil identificar un trauma histórico específico que se resista al proceso del duelo. Aun así, creo que se justifica hacer alguna especulación, aunque sólo sea para sugerir modos posibles de abordar el problema.

En un ensayo reciente en el que compara diferentes arquetipos de Apocalipsis en sueños, fantasías psicóticas y escrituras religiosas, el psicoanalista Mortimer Ostow sostuvo que todos ellos comparten una premisa común: "la salvación mesiánica lleva al individuo a un paraíso, habitualmente reconocible como una representación del interior del cuerpo de la madre. Frecuentemente, criaturas peligrosas y feroces, que representan al padre, a los hermanos o a ambos, obstruyen o hacen arriesgado ese viaje hacia el paraíso madre".[53] Si, como se ha sostenido a menudo, las religiones monoteístas como el judaísmo y el cristianismo procuraron reemplazar a las diosas madres predecesoras por una severa deidad patriarcal, quizás el objeto perdido pueda interpretarse como un objeto en cierto sentido materno. El omnipresente imaginario del matrimonio propio de la literatura apocalíptica señalado por M. H. Abrams tendría, entonces, una significación más precisa y más compleja que la de la "mera reconciliación de Dios con Su pueblo y con la tierra".[54] El duelo significaría elaborar la pérdida producida por la desaparición de la madre arcaica. En cambio, la incapacidad de renunciar al deseo regresivo de reunirse con la madre en una fantasía de plenitud recobrada, cuando aparece acompañado por el remordimiento inconsciente de que su muerte fue secretamente deseada, daría por resultado un estado de melancolía.

Con frecuencia, algunos comentadores aplicaron esta psicodinámica a fenómenos religiosos; tal es el caso de Jean-Joseph Goux, quien vincula la prohibición del incesto con la madre con otros tabúes, como los que pesan sobre algunas imágenes tan importantes para el judaísmo y ciertas tendencias ascéticas del

52. Véase Alexander y Margarete Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*, trad. al inglés de Beverly R. Placzek, Nueva York, 1975, y E. Santner, *Stranded Objects*, ob. cit.

53. Mortimer Ostow, "Archetypes of Apocalypse in dreams and fantasies, and in religious scripture", *American Imago*, 43, invierno de 1986, pág. 308.

54. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, ob. cit., pág. 45.

cristianismo.[55] Lyotard trató este mismo tema en un ensayo titulado: "Figure foreclosed", que relaciona explícitamente el análisis de Freud de la melancolía con el tabú judío de la vista y la negación de la madre.[56] Una conexión adicional, sugiere Lyotard, es la que se puede establecer con la incapacidad de ofrecer una representación simbólica positiva del objeto perdido, que vincula todo este complejo con la dominación, característica del posmodernismo, que ejerce lo sublime sobre lo bello.

Pero tal vez el intento más elaborado de explicar la melancolía atendiendo a la incapacidad de hacer el duelo por la muerte de la madre sea el realizado por Julia Kristeva en su reciente meditación sobre la depresión, titulada *Sol negro*.[57] Avanzando algo más que Freud, Kristeva declara que no se trata de la pérdida de un objeto real, como la madre real, sino, antes bien, de lo que ella llama la "Cosa", más esencial y más inasequible. Kristeva la define como "lo real que no se presta a la significación, el centro de atracción y repulsión, asiento de la sexualidad desde donde habrá de apartarse el objeto de deseo".[58] La metáfora de Gerard de Nerval de un "sol negro", tomada de su poema de 1854 "El desdichado", capta su ausencia irrepresentable. "La Cosa es un sol imaginario, brillante y negro al mismo tiempo."[59] La Cosa hipnotiza al melancólico, quien la llora sin tregua, como el vagabundo desheredado que no sabe dónde estaba su hogar. Al resistirse a la representación simbólica, la "Cosa" permanece codificada en la psique, amurallada y sin ninguna posibilidad de que se la exprese lingüísticamente o se la elabore en el plano consciente. En cambio, la melancolía produce un tono emotivo de desesperanza –¿tal vez como el tono apocalíptico

55. Jean-Joseph Goux, *Les iconoclastes*, París, 1978.

56. J.-F. Lyotard, "Figure foreclosed", *The Lyotard Reader*, comp. de Andrew Benjamin, Oxford, 1989.

57. Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, trad. de Leon S. Roudiez, Nueva York, 1989 [ed. cast.: *Sol negro. Depresión y melancolía*, Caracas, Monte Avila, 1997]. Un útil análisis puede encontrarse en John Letche, "Art, love and melancholy in the work of Julia Kristeva", en John Fletcher y Andrew Benjamin (comps.), *Abjection, Melancholy and Love: The Work of Julia Kristeva*, Londres, 1990.

58. Ibíd., pág. 13.

59. Ibíd.

atacado por Kant y defendido por Derrida?– que literalmente no tiene palabras para expresarse.

Para Kristeva, la alternativa a la melancolía requiere negociar dos estadios en los cuales se sustituye la relación con un objeto por una relación con la Cosa inefable. Primero, el individuo –del género que sea– debe realmente "matar" a la madre –o más precisamente separarse de ella– a fin de alcanzar la madurez psíquica. "Para el hombre y para la mujer, la pérdida de la madre es una necesidad biológica y psíquica, el primer paso del camino para llegar a ser autónomo", escribe. "El matricidio es nuestra necesidad vital, el *sine qua non* de nuestra individuación."[60] Cuando esa ruptura no se produce y el sujeto se identifica narcisísticamente con la madre en vez de "matarla" mediante la separación, entonces los resultados son patológicos: "Una vez que el depresivo o melancólico introyecta el objeto maternal, lo que sobreviene es el asesinato del yo en lugar del matricidio".[61]

El segundo paso consiste en elaborar la culpa producida por el acto mismo del matricidio que, según afirma Kristeva, implica la identificación lingüística con el padre. Este argumento, que nos recuerda la controvertida noción del "Nombre-del-Padre" de Lacan, se separa sutilmente de aquella en un punto: "El padre que sostiene tal triunfo simbólico no es el padre edípico –dice Kristeva–, sino realmente ese 'padre imaginario', 'el padre de la prehistoria', según Freud, quien garantiza la identificación primaria".[62] Pero en ambos casos, la capacidad de identificarse con la prohibición del padre de identificarse narcisísticamente con la madre es la fuente de la salud psíquica. Mientras que el melancólico rechaza la negación, niega el significante y busca la unión imposible con la Cosa perdida, quien logra hacer el due-

60. Ibíd., págs. 27-28. La autora toma prestada la noción de Klein de la "posición depresiva" para indicar el primer estadio de ruptura con la madre. Conviene notar que, según Klein, éste es un momento normal y no patológico del desarrollo humano, a pesar de su denominación aparentemente peyorativa. Acerca de una aplicación sugestiva de esta y otras categorías kleinianas de los fenómenos morales y sociales, que echan luz sobre las cuestiones que aborda este artículo, véase C. Fred Alford, *Melanie Klein and Critical Social Theory*, New Haven, 1989.

61. Ibíd., pág. 28.

62. Ibíd., pág. 22.

lo por la separación matricida puede encontrar un modo simbólico de elaborar el fatídico acto. Kristeva argumenta que ciertos tipos de arte en particular tienden a ofrecer una vía de escape de este tipo, especialmente si impiden la silenciosa hipertrofia de las imágenes que Kristeva identifica explícitamente con el imaginario apocalíptico.[63]

Determinar si tales argumentaciones son o no una deserción de Kristeva respecto de su primera distinción entre un lenguaje semiótico materno y un lenguaje simbólico paterno es algo que dejaré a los estudiosos serios de su obra, quienes probablemente también quieran debatir la sugerencia que hace la autora en *Sol negro* de que un retorno a la simbolización cristiana puede constituir un antídoto a la melancolía del posmodernismo. Lo importante para nuestros propósitos es el vínculo que forja Kristeva entre la melancolía y "un duelo incompleto por el objeto materno".[64] Pues nos ayuda a comprender el tono con frecuencia intensamente misógino de gran parte del pensamiento apocalíptico. Es decir, la identificación narcisista con la madre, de cuya necesaria "muerte" no se ha hecho el duelo, da por resultado esa inversión que, según Freud, es característica de la melancolía en general. Expulsada de la psique antes que integrada simbólicamente, la madre de la identificación retorna, por así decirlo, como la vengadora "hetaira de Babilonia" y "madre de las rameras", tan ferozmente injuriada por San Juan de Patmos y su progenie.[65]

Algunas pruebas procedentes de episodios anteriores de la historia sugieren que tales asociaciones son algo más que adventicias. Durante el último *fin de siècle*, las fantasías apocalípticas a menudo se vinculaban explícitamente a la angustia que provoca-

63. Ibíd., pág. 224.

64. Ibíd., pág. 61.

65. Como dice Kristeva, "a fin de proteger a mi madre me mato, mientras sé –por un conocimiento fantasmático y protector– que es de ella de donde proviene el Gehena hembra que trae la muerte [...]. Es por ello que mi odio queda a salvo y mi culpa matricida se borra. Hago de Ella una imagen de Muerte, para no quedar fragmentado por el aborrecimiento que llevo contra mí mismo cuando me identifico con Ella, pues esa aversión está en principio destinada a ella así como es una represa individualizante contra el amor que todo lo confunde" (ibíd., pág. 28).

ba el deterioro de lo que se suponía era el rol primario de las mujeres: su función de madre. Como lo demostró Bram Dijkstra en *Ídolos de la perversidad*, una vez que quedó socavado el ideal de la "monja del hogar" y que la sexualidad de la mujer fue liberada, muchos artistas e intelectuales proyectaron imágenes de furia sádica en las mujeres, quienes fueron representadas como arpías, hermafroditas, vampiros y otros instrumentos de la condenación.[66] El aguafuerte de 1915 del artista alemán Erich Erler, "La bestia del Apocalipsis", en la cual una mujer desnuda bañada en sangre ejecuta su venganza, ejemplifica la incapacidad melancólica de integrar las angustias generadas por la ambivalencia inconsciente respecto de la pérdida de la madre.

Aunque en el caso de la versión científica de la imaginación apocalíptica resulta más difícil hacer especulaciones semejantes sobre la negación a aceptar la pérdida de la madre, las antiquísimas personificaciones de la madre tierra y la madre naturaleza sugieren que hasta en esta esfera puede estar operando algo comparable. Historiadoras feministas de la ciencia, como Evelyn Fox Keller y Susan Bordo, demostraron hasta qué punto la empresa científica moderna se inspira en imágenes violentas de separación de la madre para legitimarse.[67] Y se siente tentada a interpretar el momento apocalíptico de la crítica contra la excesiva jactancia tecnológica y científica como una complicada expresión de angustia por los fundamentos matricidas del proyecto modernista, en realidad como una expresión de todo el intento humano de buscar sus raíces, desde sus orígenes, en algo que podríamos llamar la madre naturaleza.

Si sucumbimos a esta tentación y aceptamos que el objeto de amor perdido y negado por el melancólico con inclinaciones apocalípticas es –de algún modo bastante mal definido– la madre, entonces la siguiente pregunta es ¿por qué ha sido tan difícil elaborar el duelo de su pérdida? ¿Por qué las fantasías apocalípti-

66. Bram Dijkstra, *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin de Siècle Culture*, Nueva York, 1986 [ed. cast.: *Ídolos de la perversidad*, Madrid, Círculo de Lectores, 1994].

67. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, 1985 [ed. cast.: *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1991]; Susan R. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, Nueva York, 1987.

cas continuaron abriéndose camino en los imaginarios ostensiblemente posreligiosos que hemos llamado científico y posmodernista? Aquí nos encontramos en un terreno aún más inestable que antes, puesto que las especulaciones psicológicas colectivas de esta magnitud sólo pueden ofrecerse en un plano en alto grado tentativo. Aun así, se me ocurren dos respuestas potenciales.

La primera atañe a la permanente presencia, en lo que podríamos llamar el mundo real, del objeto cuya aparente pérdida no podemos elaborar. Es decir, mientras en el caso del duelo individual por la pérdida de un padre o una madre reales basta el paso del tiempo para permitir que la persona tome conciencia de la ausencia y logre el consuelo, en el caso de la "pérdida" colectiva de los sustitutos de la madre tales como la tierra no es posible esa solución. Pues la tierra, por herida que esté a causa de nuestras depredaciones, aún está allí para nutrirnos. No hay ninguna prueba de realidad que nos permita apartarnos de la investidura libidinal que aparentemente hemos depositado en un objeto que no ha desaparecido por completo. De modo que la culpa por lo que secretamente deseamos hacerle a quien amamos nunca puede elaborarse plenamente, porque el crimen siempre acaba de realizarse y siempre vuelve a lamentarse nuevamente.

La segunda explicación opera en un plano diferente. Siguiendo el hilo que deja Derrida al afirmar que el tono apocalíptico nunca puede abolirse de la filosofía, podemos sugerir que el duelo como una elaboración completa del material perdido es en sí mismo un mito utópico. Es decir, la esperanza de encontrar un medio de trascender la repetición y el desplazamiento característicos de la melancolía apocalíptica está necesariamente condenada al fracaso. Pues, con el debido respeto que merece Kristeva, reincorporar todo el material denegado en el inconsciente cultural y luego elaborarlo es tan imposible como alcanzar el perfecto equilibrio mental en el plano individual. Tampoco puede ser siempre saludable esforzarse por lograr un duelo perfectamente elaborado en el que no se conserve ninguna aflicción desconsolada asociada con la melancolía.[68] Si uno supone lo contrario, está siendo víctima de las fantasías

68. Puede encontrarse una interesante defensa de esta posición, que recurre al tratamiento que da Roland Barthes a la muerte de su propia madre en *La*

dialécticas de perfecta supresión que tan vigorosamente combatió la teoría postestructuralista. La melancolía es, pues, menos una dolencia que necesariamente debemos superar que una dimensión permanente de la condición humana, y tal vez también lo sean las fantasías apocalípticas que pueden presentarse con tanta facilidad, impulsadas por una miríada de estímulos diferentes.

Éste podría ser el momento apropiado para poner fin a este capítulo sobre la repetición de los finales, pero quiero posponer lo inevitable con un último pensamiento. Tal vez ese pensamiento sea menos un estallido que un sollozo, un sollozo de protesta contra la aceptación demasiado pronta de las lóbregas implicaciones de estos últimos argumentos. Porque, aunque la tarea de retroceder en la dominación de la madre naturaleza pueda ser mucho más difícil de lo que sugieren algunas ecofeministas bien intencionadas, hay grados de dominio y modos de relaciones alternativas que nos ofrecen alguna fuente de esperanza genuina. Si en el transcurso del último siglo hubo un progreso real en las relaciones de género –y creo, por muchos indicadores, que en verdad así fue–, bien puede darse el caso de que también hayamos aprendido sobre los costos que implica la violación de la madre tierra. Aunque no quiero ser demasiado optimista, tal vez pueda justificarse alguna esperanza relativa al futuro de la melancolía colectiva que estimula las fantasías apocalípticas.

De modo semejante, en el caso del muy justificado escepticismo postestructuralista respecto de los panoramas de reconciliación plenamente redentores, es importante distinguir entre la nostalgia regresiva y el proceso de duelo en sí mismo. Mientras en la primera el objeto perdido continúa siendo una fuente de continua catexia libidinal, en el segundo ese objeto ha sido reemplazado por un objeto del pensamiento en la memoria, un objeto que ya no exige la misma cantidad de anhelo estéril. Creo que Kristeva es convincente al argumentar que la aceptación simbólica de un matricidio necesario puede reemplazar la perpetua aflicción por una Cosa repudiada o codificada que se re-

---

cámara lucida para modificar a Freud, en Kathleen Woodward, "Freud and Barthes: theorizing mourning, sustaining grief", *Discourse*, 13, 1, otoño-invierno de 1990-1991.

siste a la representación. La herida supurante de la melancolía puede finalmente cerrarse, aun cuando quede una cicatriz para recordarnos lo que ha sido sacrificado. El duelo no tiene por qué significar una supresión dialéctica completa; puede significar sencillamente la disposición a tolerar su imposibilidad. Sólo si la capacidad de hacer el duelo nos permite elaborar la pérdida, podemos superar la negación saturnina de la que con tanta voracidad se alimentan las fantasías apocalípticas. Sólo entonces el fin de un siglo y hasta el fin de un milenio dejarán de ocasionar un terror sublime y se transformarán, en cambio, en un momento meramente arbitrario dentro de una cronología artificial que hemos creado deliberadamente y que reconocemos como tal. Ninguna revelación se esconde del otro lado del Apocalipsis, solo el banal, pero así y todo valioso, proyecto de la Ilustración cuyo caballo puede no ser tan poderoso como el de su oponente, pero que, en el largo plazo, quizá tenga más resistencia para aguantar toda la carrera.

La v

sigu
pue
resu
sign
sen
capa
dem
dad
de u
tem
mer
hum
Nin
lo el
yo sa
pos
agu
[illegible]

8. El ascenso de la hermenéutica y la crisis del ocularcentrismo

En una de las más recientes de sus muchas jeremiadas, el teólogo francés Jacques Ellul lanza su considerable furia contra lo que sostiene que tal vez sea el mayor defecto de nuestro tiempo: la humillación de la Palabra.[1] El culpable, como podría esperarse, es el privilegio que se le asigna a la visión, privilegio que Ellul hace remontar a un tiempo tan lejano como el siglo XIV, cuando la Iglesia, en un desesperado intento por conservar a sus fieles en un período de crisis extrema, tuvo que recurrir a la idolatría. Mediante los ulteriores progresos de los instrumentos tecnológicos para reproducir y diseminar imágenes –es bien conocida la animosidad de Ellul contra la tecnología–, el derrocamiento de la primacía tradicional de la Palabra se consolidó hasta el punto de hacerse virtualmente irreversible. Como resultado de todo ello –es la conclusión a la que llega Ellul– ahora vivimos en la era del "libertinaje de las imágenes",[2] una época en la que la virulenta hostilidad contra la Palabra nos impide aceptar la verdad de la divina anunciación.

Por supuesto, el contraste que marca Ellul entre imágenes idólatras y la palabra de Dios ya ha sido consagrado desde hace tiempo en la historia de la religión occidental. El mismo Ellul lo

1. Jacques Ellul, *The Humiliation of the Word*, trad. al inglés de Joyce Main Hanks, Grand Rapids, Michigan, 1985 [ed. cast.: *La palabra humillada*, Madrid, SM, 1983].
2. Ibíd., pág. 119.

hace remontar a textos tales como la primera Epístola de San Juan en la que éste condena "los deseos de los ojos".[3] Y explícitamente afirma lo que llama "la contradicción entre la palabra y la imagen en la Biblia, contraria a la tendencia actual a mezclarlas y confundirlas en una sola".[4] Mientras algunos comentadores señalan el contraste entre el tabú judío que pesa sobre los ídolos y prohíbe ver el rostro de Dios y la tolerancia cristiana por la Palabra hecha carne en la Encarnación, una tolerancia que ampara los sacramentos visibles y la mimética *imitatio Dei*,[5] Ellul afirma con vehemencia que el impulso iconoclasta está presente en ambas religiones. A él no lo convence el argumento de que el cristianismo contiene tanto un impulso helenístico como uno hebreo. Insiste en cambio en que, como el judaísmo, el cristianismo adora a un Dios invisible, sin apariencia de persona, un Dios que les habla a los seres humanos, quienes sólo pueden oírlo. No es otra cosa, sostiene Ellul con insistencia, que una idolatría que culmina en lo que él llama, siguiendo –probablemente sin saberlo– el ejemplo del psicólogo situacionista Guy Debord, nuestra secularizada "sociedad del espectáculo."[6]

Establecer si Ellul es o no justo con las complejidades de la actitud cristiana ante estas cuestiones es algo que dejaré en manos de aquellos más versados que yo en la historia y la teología cristianas. Decidir en qué medida es defendible su versión de la caída en la idolatría durante el siglo XIV es algo que también dejaré a otros, aunque quizás valga la pena mencionar que investigaciones recientes del equilibrio entre texto e ilustraciones en el arte medieval tardío llegaron a conclusiones muy diferentes.[7]

3. Ibíd., pág. 81.

4. Ibíd., pág. 48.

5. Véase, por ejemplo, de Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, Nueva York, 1982, pág. 90. W. J. T. Mitchell ha sostenido, sin embargo, que el mejor modo de entender la *Imago Dei* es como una "semejanza", antes que como una "imagen", es decir, como una similitud espiritual. Véase su "What is an image?", *New Literary History*, 15, 3, primavera de 1984, pág. 521.

6. J. Ellul, *The Humiliation of the Word*, ob. cit., pág. 115. Véase de Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Detroit, 1970 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos].

7. Véase, por ejemplo, Norman Bryson, *Word and Image: French Painting of the Ancien Régime*, Cambridge, 1981, pág. 1 y siguientes.

Tampoco quiero detenerme a considerar las implicaciones de la rígida distinción que establece Ellul entre la "realidad" ilusoria que se presenta a los ojos y una "verdad" más profunda conocida sólo a través del lenguaje, una dicotomía cuya verosimilitud depende de una fe en la divina anunciación que no puedo decir que yo comparta.

Preferiría, en cambio, hacer hincapié en la paradójica característica del "clamor en el desierto", como él mismo lo describe, de Ellul y en el modo como ha influido en el reciente aumento del interés en la hermenéutica. Porque, a pesar del aparente aislamiento de Ellul, su diatriba contra la visión es en sí misma un mero ejemplo, quizás más vocinglero y apocalíptico que algunos otros, de una aguda crítica hoy muy difundida de lo que podría llamarse los pecados del ocularcentrismo. Aunque de mala gana hace ocasionalmente alguna referencia a otros críticos contemporáneos de la primacía de la visión, tales como Paul Ricœur, Michel Foucault y Jean-Joseph Goux,[8] Ellul nunca reconoce hasta qué punto está hoy difundida su propia actitud, especialmente en Francia.

Como sostuve en otra parte, prestando particular atención al caso de Foucault,[9] desde las épocas de Bergson ha habido en Francia una hostilidad notablemente omnipresente y cada vez más resonante respecto de la primacía visual. Ya sea en la filosofía de un Sartre o de un Lyotard, ya sea en la crítica cinematográfica de un Metz o un Baudry, o en el feminismo de una Irigaray o una Kofman, la teología de un Levinas o un Jabès, la crítica literaria de un Bataille o un Blanchot o la literatura de un Robbe-Grillet o un Bonnefoy, uno puede encontrar una desconfianza profundamente asentada en contra de dar prioridad a la vista. Esta desconfianza hasta se hace evidente en el último lu-

8. La animosidad de Ellul contra Goux es particularmente sorprendente. No sólo le disgusta la dimensión psicoanalítica de *Les iconoclastes*, París, 1978, de Goux, sino que tampoco le agrada su afirmación de que el cristianismo tiene una inclinación por la representación en imágenes. Menciona con aprobación el análisis del panóptico de Foucault, pero lo critica por no hacer suficiente hincapié en los males de la tecnología. Ricœur es quien recibe el mejor trato.

9. Martin Jay, "In the empire of the gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth-century french thought", en David Couzen Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Londres, 1986.

gar donde uno podría imaginarla: las artes visuales mismas, si el arte explícitamente "antirretinal"[10] de Duchamp puede considerarse una indicación en ese sentido. Quizás a causa del prolongado dominio de la filosofía cartesiana y el no menos potente papel desempeñado en Francia por el espectáculo y la vigilancia en el mantenimiento del poder político centralizado,[11] en ese país la reacción contra el ocularcentrismo ha dado un giro particularmente profundo.

Pero esa reacción también es evidente en otras partes. En realidad, pensadores alemanes como Wagner, Nietzsche y Heidegger deben contarse entre las voces importantes del coro de los iconoclastas. Debe de haber pocas contribuciones más influyentes para la crítica del ocularcentrismo que el ampliamente debatido ensayo de Heidegger sobre "La época de la imagen del mundo".[12] A través de los escritos de filósofos contemporáneos tales como Richard Rorty, esta hostilidad a la primacía visual también se difundió al mundo anglohablante.[13] De modo tal que quedó ampliamente preparado el terreno para la recepción de la hermenéutica. Porque si formulamos la buena pregunta hermenéutica "¿a qué pregunta responde la hermenéutica?",[14] un candidato plausible sería: ¿en qué sentido podemos confiar, si la visión ha dejado de ser el más noble de los sentidos? Una auto-

10. Véase Marcel Duchamp, *Ingénieur du temps perdu: Entretiens avec Pierre Cabanne*, París, 1977, pág. 65.

11. Acerca de un análisis de la importancia del espectáculo en el mantenimiento del poder político, véase Jean-Marie Apostolidès, *Le roi-machine: Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, París, 1981.

12. Martin Heidegger, "The age of the word picture", en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. al inglés e introducción de William Lovitt, Nueva York, 1977 [ed. cast.: "La pregunta por la técnica", en *Conferencia y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

13. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 [ed. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.].

14. Acerca de una discusión sobre este tema, véase de Odo Marquard, "The question, to what question is hermeneutics the answer?", en *Contemporary German Philosophy*, vol. 4, comp. Darrel E. Christensen y otros, Pennsilvania, 1984. Marquard ofrece varias respuestas útiles (la hermenéutica es una respuesta a la finitud humana, a la condición derivativa humana, a la transitoriedad humana, a la guerra civil por encima del texto absoluto y a la necesidad de romper los códigos), pero no investiga la crisis del ocularcentrismo como otra fuente posible.

ridad de la categoría de Hans-Georg Gadamer respondió: "La preeminencia del oído es la base del fenómeno hermenéutico".[15] En otras palabras, nuestro creciente interés en las verdades de la interpretación antes que en los métodos de observación indica que hay un renovado respeto a favor del oído, y en detrimento del ojo, como el órgano de mayor valor.

Si bien, como nos lo muestran estos antecedentes, el argumento de Ellul es menos original de lo que él da a entender, me parece útil analizarlo como una expresión exagerada de muchas de las acusaciones que se hacen contra la visión. Aunque, como veremos brevemente, *La palabra humillada* no agota la lista de tales quejas, proporciona un compendio notablemente extenso de ellas. Las imágenes visuales, nos cuenta Ellul, imitando a Bergson sin reconocerlo, son tomas instantáneas de la realidad externa sin ninguna duración. El mundo visual es puntillista y produce una presencia externa sin ninguna continuidad significativa entre pasado y futuro. La imagen visual produce un objeto fuera del sí mismo que está únicamente allí para ofrecerse a nuestra manipulación. "La vista –afirma Ellul– es el órgano de la eficiencia."[16] Las imágenes no pueden darnos más que apariencias y conducta externas, nunca significación interior. Pretendiendo representar la verdad, la visión opera en realidad en el plano del artificio engañoso. Además, lo que vemos puede producir inquietud y agitación, pero nunca genuino misterio. "La vista –acusa Ellul– nos introduce en una insoportable situación de conmoción. La realidad, cuando se la mira, inspira terror. El terror es siempre visual."[17]

La visión también es problemática, continúa afirmando Ellul, porque su mirada sincrónica produce una totalidad instantánea que impide la búsqueda de final abierto de la verdad a través del lenguaje con su temporalidad sucesiva. Si aceptamos la prueba que nos ofrecen nuestros sentidos, y muy particularmente la vista, estamos perdidos, pues "la evidencia es el mal absoluto. No

15. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Nueva York, 1975, pág. 420 [ed. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1997]. Gadamer atribuye esta idea a Aristóteles.

16. J. Ellul, ob. cit., pág. 11.

17. Ibíd., pág. 12.

debemos aceptar nada basado en las pruebas, contrariamente a lo que recomendaba Descartes".[18] De modo tal que para Ellul, la visión y la caída son terrenos coincidentes. El ejemplo más claro de la versión contemporánea de nuestra condenación, sostiene, es que adoremos el "Dinero, el Estado y la Tecnología: la nueva trinidad espiritual que se manifiesta en ídolos completamente *visibles* que pertenecen exclusivamente a la esfera *visible*".[19]

Pueden citarse otros ejemplos de la crítica del ocularcentrismo que propone Ellul, pero a esta altura debería ser evidente su sobredeterminación. Como también deberían serlo las problemáticas implicaciones de su enfoque. Considero que vale la pena detenerse por un momento en ellas antes de pasar a lo que creo que son algunas de las fuentes más profundas del discurso antivisual que prepararon el camino para la popularidad actual de la hermenéutica. Para comenzar con la última acusación mencionada, según la cual el dinero o la técnica son ídolos inherentemente visibles, debo decir que es singularmente anacrónica, pues si hay algo que habría que señalar, en cambio, es la creciente inmaterialidad de ambos en la era de las computadoras y los bancos de datos.[20] En realidad, como lo ha hecho notar Goux, fue precisamente la decisión de abandonar el patrón oro a comienzos del siglo lo que le quitó a la moneda el referente visible real que aquella pudiera tener en el mundo, haciéndola más abstracta y vacía que nunca.[21] De modo similar, si el argumento del panóptico de Foucault es correcto, deberíamos decir lo mismo del Estado. Pues la vigilancia se basa en la invisibilidad del ojo que todo lo ve y normaliza y disciplina a través del poder de su supuesta mirada. Aquí, lo que mantiene el poder del orden político es la experiencia de ser visto (o de creer que uno es observado) antes que las imágenes que uno ve. Esta versión moderna de la antigua superstición del mal de ojo,[22] cuyas raíces se hunden quizás en la creencia en un Dios omnisciente, significa

18. Ibíd., pág. 97.

19. Ibíd., pág. 95.

20. Véase *Modernes et après? Les Immatériaux*, comp. de Élie Théofilakis, París, 1985.

21. Goux, *Les iconoclastes*, pág. 101 y siguientes.

22. Sobre un análisis reciente de su importancia, véase Tobin Siebers, *The Mirror of Medusa*, Berkeley, 1983. Acerca de un estudio de las reacciones apo-

que la vista en realidad puede ser cómplice del poder, pero no de la manera que sugiere Ellul.

La argumentación de Ellul sobre las implicaciones inherentemente sincrónicas, puntillistas y ahistóricas de la visión, señaladas por supuesto por muchos otros antes que él,[23] no es menos problemática. Pues la visión no puede reducirse meramente a la mirada de la Medusa que convierte en piedra cuanto mira, infundiéndole la inmovilidad de la muerte. El movimiento en modo alguno es ajeno a la experiencia ocular. La antítesis de la mirada es la ojeada fugaz y efímera, que se precipita inquieta de una imagen a otra.[24] Si bien puede ser cierto que la tradición cultural occidental con frecuencia dio prioridad al acto violento de captar un momento del proceso visual y eternizarlo, nunca se suprimió por completo el potencial alternativo que ofrece la visión. En realidad, como lo sabemos desde que en 1878 se publicó la obra del científico francés Javal, el ojo está siempre en un fluir constante, se mueve en una serie de pequeños saltos o sacudidas desde una breve fijación a otra.[25] Estos movimientos "sacádicos" del ojo, como se los llama por la expresión francesa *par saccades* [por tirones], sugieren que la noción de una mirada congelada no es la constante biológica, sino sólo una práctica visual potencial entre otras. Basada implícitamente en la cuestionable ficción de un ojo incorpóreo que mira desde lejos, esta noción pasa por alto lo que filósofos tales como Merleau-Ponty y otros habían justamente destacado: la realidad encarnada de la visión en el contexto corpóreo y social del cual emerge.[26]

---

tropaicas ante el mal de ojo, véase Albert M. Potts, *The World's Eye*, Lexington, Kentucky, 1982.

23. Véase, por ejemplo, Hans Jonas, "The nobility of sight", en *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago, 1966. Aunque Jonas añade un breve estudio de la visión y el movimiento que de algún modo complica su argumento.

24. Para una indagación útil de las diferencias, véase Norman Bryson, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*, New Haven, 1983, pág. 87 y siguientes [ed. cast.: *La lógica de la mirada*, Madrid, Alianza, 1991].

25. Sobre un tratamiento de la obra de Javal y sus implicaciones, véase Paul C. Vitz y Arnold B. Glimcher, *Modern Art and Modern Science: The Parallel Analysis of Vision*, Nueva York, 1984, pág. 122 y siguientes.

26. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, comp. de Claude

Otra prueba en contra de las implicaciones estáticas y ahistóricas que le atribuye Ellul a la visión es la que él mismo suministra al citar la epístola de San Juan mencionada antes en relación con "los deseos de los ojos". Una fuente frecuente de hostilidad hacia la visión ha sido, por supuesto, la angustia desencadenada por lo que San Agustín llamó el "deseo ocular"[27] en los críticos más ascéticos y antihedonistas de la idolatría. Lo que ellos reconocieron es que el deseo es una fuente de inquietante insatisfacción que impide que los seres humanos se contenten con su suerte. Como tal, produce un estímulo para vivir en un futuro imaginado o tal vez retornar a un pasado añorado. Es decir, tiene una profunda función temporalizadora. Por más que podamos conceptualizar las múltiples fuentes del deseo –en el plano ontológico, psicológico, social, mimético o el que fuere–, el reconocimiento de que la visión desempeña un papel clave en su origen y su perduración significa que la vista, contra lo que diga Ellul, debe entenderse como mucho más que una valorización ahistórica de la presencia. En realidad, la sociedad actual del espectáculo se basa en la estimulación del deseo visual sin ofrecer una satisfacción verdadera, de maneras que sugieren una complicidad entre la vista y la ausencia. Para expresarlo en términos más positivos, diríamos que la metáfora de la clarividencia, que empleamos para indicar la capacidad de planear el futuro, también sugiere una dimensión potencialmente temporal de la visión, olvidada por aquellos que sólo hacen hincapié en la mirada de la Medusa.

La hostilidad contra la visión que manifiesta Ellul, como la de muchos otros defensores del discurso antivisual, se asienta, como hemos visto, en el concomitante encomio del oído. Mientras las imágenes son como objetos muertos que aparecen ante nosotros, el oído, aseveran, engendra un diálogo intersubjetivo. Mientras la vista alienta el orgullo de un sujeto que puede dirigir su mirada adonde decida, el oído implica una saludable receptividad a las influencias exteriores –en particular a la voz de Dios–, que no pueden obstruirse cerrando los oídos

---

Lefort, trad. al inglés de Alphonso Lingis, Evanston, Illinois, 1968 [ed. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970].

27. San Agustín desarrolla la conexión en el capítulo 35 de sus *Confesiones*.

del modo en que uno puede cerrar los ojos. El oído exige una respuesta para aclarar el misterio del interlocutor. Como tal, tiene un significado ético ausente en la manipulación sujeto-objeto alimentada por la visión.[28] Ellul, tomando prestada una dicotomía de Ricœur, llega a la conclusión de que la religión verdadera deriva, pues, de la proclamación antes que de la manifestación.[29]

También en este caso podríamos interrogarnos sobre estas caracterizaciones de la naturaleza esencial de nuestros sentidos. Como sugirió Hans Blumenberg, la reevaluación moderna de la curiosidad intelectual como algo más que un mero pasatiempo ocioso se debió en gran medida a que nos hayamos liberado de la "obediencia ciega" a las voces del pasado.[30] Sólo cuando se les dio a hombres y mujeres la libertad de ver por sí mismos, pudo comenzar el proyecto moderno de emancipación de la autoridad ilegítima. Sólo con la explícita valorización de nuestra postura erecta, que da prioridad a los ojos con su percepción de largo alcance por encima de los demás sentidos como el olfato o el tacto, pudo garantizarse la dignidad humana.[31]

28. Otro crítico francés de la supremacía visual que hizo una defensa similar fue el fenomenólogo judío Emmanuel Levinas. Un excelente análisis de su actitud en relación con los sentidos puede verse en Edith Wyschograd, "Doing before hearing: on the primacy of touch", en François Laruelle (comp.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París, 1980. Levinas va más allá de dar prioridad al oído antes que a la vista y destaca la importancia de las caricias.

29. Paul Ricœur, "Manifestation et proclamation", en *Le Sacré*, comp. de Enrico Castelli, París, 1974.

30. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. al inglés de Robert M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, 1983, parte 3.

31. Freud, por supuesto, conjeturó que la civilización misma había comenzado cuando el hombre dejó de gatear en cuatro patas y adoptó una postura erecta. Véase *Civilization and Its Discontents*, trad. al inglés de James Strachey, Nueva York, 1961, págs. 46-47 [ed. cast.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, AE, t. 4]. Sobre el vínculo entre la postura erecta y la dignidad, véase Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, trad. al inglés de Dennis J. Schmidt, Cambridge, Massachusetts, 1986 [ed. cast.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980]. Una conexión muy anterior fue esbozada por Herder, a quien Kant criticó por ignorar la fuente trascendental de la racionalidad. Sobre un tratamiento sugerente y con sólidas bases psicoanalíticas de la disputa entre ambos, véase Mark Poster, "Kant's crooked stick", *The Psychoanalytic Review*, 61, 3, 1974, págs. 475-480.

Por cierto, Ellul no parece de ningún modo amigo del proyecto moderno y, por lo tanto, no consideraría convincente la defensa de Blumenberg. Pero hasta cuando dirigimos nuestra atención a sus argumentos sobre las implicaciones éticas superiores del oído por encima de la vista, encontramos complicaciones. Porque, como lo han hecho notar una cantidad de comentadores, en la interacción visual también hay un potencial de mutualidad e intersubjetividad, por más que ese tipo de interacción pueda conducir también en ocasiones a cosificar al otro.[32] La mirada recíproca de los amantes, contraria a la descripción de la "mirada" reificadora del discurso antivisual de críticos tales como Sartre,[33] no necesariamente produce siempre un interjuego sadomasoquista de poder. En el intercambio de ternuras visuales hay un fuerte potencial para que se produzca el resultado opuesto, un potencial que capta muy bien la doble significación de la palabra inglesa *regard*: consideración, estima y también mirada.

En resumidas cuentas, a pesar de la rígida dicotomía de Ellul, las implicaciones de dar prioridad a un sentido por encima de otro no son tan directas. En lugar de esencializar la vista, el oído o cualquier otro sentido, es mucho más provechoso entrelazar sus múltiples y hasta contradictorios potenciales y reconocer que, en diferentes momentos, las diferentes culturas pusieron énfasis en uno u otro sentido. En el presente, si la reciente popularidad de la hermenéutica puede considerarse un indicio válido,[34]

32. Véase, por ejemplo, Evelyn Fox Keller y Christine Grontowski, "The mind's eye", en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (comps.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Boston, 1983, y, Deena Weinstein y Michael Weinstein, "On the visual constitution of society: the contributions of Georg Simmel and Jean-Paul Sartre", *History of European Ideas*, 5, 1984, págs. 349-362.

33. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trad. al inglés e introducción de Hazel E. Barnes, Nueva York, 1966, pág. 310 y siguientes [ed. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989].

34. Si empleamos un concepto dúctil de hermenéutica, esta generalización es especialmente verdadera. Susan Handelman, por ejemplo, declaró que gran parte del pensamiento postestructuralista contemporáneo puede entenderse como una ejemplificación secular de la "hermenéutica hereje" que ella advierte en la tradición rabínica. Véase *The Slayers of Moses*, *passim*. Aunque más interesante en los textos que en la interacción dialógica, esta tradición sospecha igualmente de la supremacía de la visión.

bien podemos estar entrando en un nuevo período de desconfianza en la visión, una era que recuerda otros grandes momentos iconoclastas de la cultura occidental. Antes de que permitamos que el péndulo se incline demasiado lejos en esta nueva dirección antivisual, quizás valga la pena meditar sobre las implicaciones contradictorias de la humillación de los ojos. Ya mencionamos algunas de ellas en nuestra consideración sobre la versión extrema de ocularfobia de Ellul. En lo que resta de este ensayo, querría concentrarme en otras tres que tienen particular resonancia en el desarrollo de la hermenéutica.

La primera corresponde a la antigua distinción entre dos modelos de luz, conocidos como *lux* y *lumen*, una distinción que finalmente fue abandonada a causa de sus problemáticas consecuencias. Una segunda implicación remite a la tradición de lo que puede llamarse la especularidad, asociada con las teorías helenista e idealista de la mimesis. La tercera está relacionada con lo que un escritor reciente denominó la "visión barroca" o *la folie du voir* (la locura de la visión).[35] En cada caso, la crisis de ciertos supuestos relativos a la visión contribuyó a que desviáramos la atención a otros sentidos y al lenguaje. El ascenso de la hermenéutica estuvo relacionado con este cambio. Pero en cada caso, también hubo una especie de venganza contra el excesivo privilegio concedido a lo no visual, de modo tal que la vista reemergió dentro del ámbito hermenéutico mismo. Para tomar prestada una frase de la crítica literaria Mary Ann Caws, ahora podemos discernir un retorno de "el ojo en el texto".[36]

Como lo han señalado Vasco Ronchi y otros autores,[37] las antiguas teorías de la luz, revividas por escritores medievales tales

35. Merleau-Ponty dio origen a esta expresión en *The Visible and the Invisible*, ob. cit. pág. 75. Es el tema de un lúcido ensayo de Michel de Certeau, "La folie de la vision", *Esprit*, 66, junio de 1982, págs. 89-99. De Certeau es la figura a quien Christine Buci-Glucksmann dedica *La folie du voir: De l'esthetique baroque*, París, 1986.

36. Marie Ann Caws, *The Eye in the Text: Essays on Perception, Mannerist to Modern*, Princeton, 1981.

37. Vasco Ronchi, *Optics: The Science of Vision*, trad. al inglés de Edward Rosen, Nueva York, 1957. Véase también David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, 1976.

como Robert Grosseteste y por modernos como Descartes, distinguían entre la *lux* visible y el *lumen* invisible. La primera normalmente significaba el fenómeno de la luz experimentado por el ojo humano, es decir, la luz con color y sombra. El último se refería, en cambio, al movimiento físico de las ondas o corpúsculos de luz a través de los cuerpos transparentes, movimiento que ocurría independientemente de que se lo percibiera o no. En este caso se desarrolló la ciencia de la óptica, a fin de estudiar las leyes en virtud de las cuales tenía necesariamente lugar ese movimiento. Desde el punto de vista de un pensador religioso como Grosseteste, la *lux* era la iluminación profana, natural, que se presentaba a los ojos de los meros mortales, mientras que el *lumen* era la luz primigenia producida por la radiación divina. En la perspectiva de los pensadores más seculares como Descartes, la *lux* se concebía como el movimiento o la acción del cuerpo luminoso y también como la experiencia de la iluminación coloreada que se presenta ante el ojo del observador, mientras que el *lumen* era el movimiento corpuscular a través del medio transparente.[38] Para Descartes, el *lumen* era el objeto mismo de aquellas leyes geométricas de catóptrica y dióptrica, reflexión y refracción, que, según él afirmaba, podían estudiarse deductivamente porque correspondían a la geometría natural del espíritu.

Independientemente de cómo se construyera la dicotomía –y su confusión finalmente condujo a que los dos términos se reemplazaran por la única palabra *luce*, que significaba la luz *per se*–, ésta generalmente implicaba algún tipo de relación jerárquica entre *lux* y *lumen*. En esa primacía atribuida a la radiación divina o a la óptica natural presente en el espíritu del observador por encima de la mera percepción pueden oírse los ecos de la antigua distinción platónica entre formas eternas o ideas y sus imperfectas semejanzas en el mundo de la percepción humana. En el plano religioso, la dicotomía a veces fue expresada como una distinción entre un espejo superior del alma que reflejaba el *lumen* y un espejo inferior de la mente que sólo mostraba *lux* y le permitía al hombre ver oscuramente a través de un cristal (a

38. Véase Stephen H. Daniel, "The nature of light in Descartes' Physics", *The Philosophical Forum*, 7, 1976, págs. 323-344.

modo de espejo).[39] En un plano más secular, la distinción sugería la dicotomía entre la especulación racional con el ojo de la mente y la observación empírica de los ojos humanos reales. Hasta en el campo de las artes visuales hubo una versión estética del contraste entre los dos tipos de luz con pintores como Poussin y Lebrun, quienes expusieron una denigración cartesiana del color a favor de una forma clara y distinta, mientras otros como Rubens favorecieron la restauración del color y la sombra por encima de la forma pura.[40]

Podría sospecharse que una de las fuentes más poderosas del ocularcentrismo de Occidente fue precisamente esta concepción de la naturaleza dual de la luz. Pues si uno de sus modelos quedaba desacreditado, siempre era posible volver a caer en el otro en busca de una base de certeza. Así fue como, por ejemplo, la denigración platónica de los sentidos pudo inspirarse en el poder de la visión interna y tomar "el tercer ojo", por decirlo así, como el camino hacia la verdad. Aquí el *lumen* se juzgó superior a la *lux*. Y concomitantemente, la crítica empírica de la razón deductiva y las ideas innatas pudo invocar la validez de la observación de la *lux* científicamente controlada con los ojos reales como el fundamento del conocimiento seguro. En ambos casos, lo fundamental fue la visión monológica de un sujeto que contempla un objeto externo y reflexiona sobre su realidad, aunque hubo más vestigios de un compromiso participativo entre el sujeto y el objeto en el platonismo que en el empirismo.[41]

La crisis del ocularcentrismo emerge como tal cuando ya no es aceptable oscilar entre estos dos modelos ni suponer que existe una jerarquía necesaria entre ellos. Desde el punto de vista religioso, el cambio implica un abandono de la metafísica de la divina radiación. Ellul expresa este giro en su interpretación del famoso co-

39. Véase Benjamin Goldberg, *The Mirror and Man*, Virginia, 1985, págs. 112 y siguientes.

40. Un estudio de este conflicto puede verse en Bryson, *Word and Image*, ob. cit., págs. 60 y siguientes.

41. Una sutil discusión de las diferencias entre la *teoría* griega y la ciencia moderna poscartesiana puede encontrarse en H. G. Gadamer, *Truth and Method*, ob. cit., págs. 412 y siguientes.

mienzo del Evangelio según San Juan, que dice: "En el principio era el Verbo y el Verbo era la luz del mundo".[42] Ellul interpreta que este pasaje significa que la luz es meramente un efecto de la palabra de Dios. "En ninguna parte dice que Dios *es* la luz y mucho menos que la luz es Dios."[43] Tampoco es correcto, continúa afirmando Ellul, basarse en la observación directa de Jesús como figura histórica, porque eso lo reduce a una mera imagen de la realidad, en lugar de considerarlo una expresión de la verdad. Sólo en el Apocalipsis, admite Ellul, hay una indicación de la reconciliación última de la palabra y la imagen, pero hasta que llegue el Apocalipsis es necesario guardarse de los engañosos deseos de la vista.

Una fuente del escepticismo de las críticas más seculares de la prioridad dada a la *lux* sobre el *lumen* o viceversa ha sido el intento mismo de postular una jerarquía, de hacer que una noción de luz sea esencial y primaria y la otra aparente y secundaria. Para algunos comentadores como Maurice Merleau-Ponty, lo que caracteriza la luz y la experiencia que tenemos de ella es, antes bien, la irreductible interpenetración de ambas nociones en una interacción en forma de quiasma.[44] Si existe tal imposibilidad de decidir respecto de la iluminación, luego el poder del modelo visual, tanto en su versión especulativa como en su versión empírica, debe ponerse en tela de juicio, al menos como fundamento de una certeza epistemológica. Ello implica que la percepción visual es una herramienta problemática en la búsqueda de la significación o la verdad. Se ha sostenido también que el lenguaje está desde siempre entrelazado con la percepción de cualquier índole, lo cual abre pues la puerta para una nueva apreciación de su importancia. Uno de los resultados de ello es el creciente interés que despierta la interpretación hermenéutica que puede

42. Ellul analiza su importancia en la pág. 233.

43. Ibíd.

44. M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ob. cit. Sobre una versión psicoanalítica del argumento de Merleau-Ponty, véase Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, comp. de Jacques-Alain Miller, trad. al inglés de Alan Sheridan, Nueva York, 1978, pág. 67 y siguientes [ed. cast.: *El seminario. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona, Paidós, 1986]. Ninguno de ellos se inspira explícitamente en la distinción *lux/lumen*, pero sería fácil interpretarlos en esos términos.

–aunque de ningún modo debe– buscar la verdad en una palabra restaurada, antes que en una forma visual.[45]

Un segundo estímulo del nuevo interés en la hermenéutica surgió de la crisis de la representación mimética provocada por el derrumbe de lo que podría llamarse la especularidad como modelo de conocimiento. Al hablar de especularidad me refiero a la operación de reflexión en un espejo que reproduce al sujeto observador. Rodolphe Gasché describió la importancia de este concepto en su estudio reciente *The Tain of the Mirror*, con los siguientes términos:

> [...] reflexión significa el proceso que se da entre una figura u objeto y su imagen sobre una superficie pulida. Como consecuencia de esta metaforicidad óptica, la reflexión, cuando designa el modo y operación mediante los cuales la mente toma conocimiento de sí misma y de sus operaciones, llega a hacerse análoga al proceso mediante el cual una superficie reflectora devuelve la luz física. Desde el comienzo, la autoconciencia comprendida como resultado de la autorreflexión fue conceptualizada partiendo de esta operación óptica [...]. La reflexión es la estructura y el proceso de una operación que, además de designar la acción de un espejo que reproduce un objeto, implica el reflejo mismo de ese espejo, el proceso por el cual el espejo se ve a sí mismo.[46]

Algunos comentadores han hecho remontar la fuente de esta noción especular de la reflexión hasta los griegos; entre ellos Thorlieff Boman y Susan Handelman, quienes oponen esa noción a la crítica de la visión hebrea.[47] La especulación, señalan, es, junto con la contemplación, la versión latina de la *theoría* griega; tiene su raíz en el término *specio*, mirar u observar. En la filosofía más moderna, el ejemplo primario de especularidad

45. Por supuesto, fue Ricœur quien postuló la distinción entre una hermenéutica de la restauración del sentido y una hermenéutica de la sospecha. Véase su *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trad. al inglés de Denis Savage, New Haven, 1970, pág. 28 y siguientes. Ellul claramente estaría en el primer campo; los hermeneutas heréticos analizados por Handelman corresponderían al segundo.

46. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Massachusetts, 1986, págs. 16-17.

47. Thorlieff Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, Filadelfia, 1954; Handelman, *The Slayers of Moses*, ob. cit.

puede hallarse en los filósofos idealistas de la identidad, y más evidentemente en Hegel. En este caso, se sitúa la raíz de la unidad dialéctica última de sujeto y objeto en el *speculum* del Espíritu Absoluto. Como lo ha hecho notar Gadamer, "la imagen del espejo está esencialmente conectada, por medio del observador, con la visión propia de la cosa. No tiene un ser autónomo, es como una 'apariencia' que no es ella misma y, sin embargo, hace que la visión apropiada aparezca como una imagen de espejo. Es como una duplicación que sin embargo continúa siendo una misma cosa".[48] Así es como en el pensamiento especular, la visión se entiende no en términos de un ojo que ve un objeto exterior a él, sino como el ojo que se ve a sí mismo en una reflexión infinita. La especulación se identifica muy estrechamente con el pensamiento dialéctico, aunque no necesariamente se la considere perfectamente equivalente a él, porque este último no sólo reconoce la diferencia entre el sujeto y la imagen sino que realiza la supresión en una gran unidad, una identidad de identidad y no identidad.

Las implicaciones problemáticas de la especularidad no fueron menos evidentes para los críticos del ocularcentrismo que las de la jerarquía entre *lux* y *lumen*. En un sentido, la especularidad evoca todos los peligros del narcisismo, con su resultado solipsista. La excesiva autoabsorción en términos personales siempre fue considerada problemática, aun cuando algunos psicólogos contemporáneos como Heinz Kohut han defendido por lo menos una forma de narcisismo benéfico.[49] La observación en el espejo demasiado frecuente, advertían los moralistas medievales, conduce al pecado mortal de la soberbia o el orgullo, que era una perversión del prudente mandato de conocerse a sí mismo.[50] En un sentido más filosófico, la reflexión absoluta sugería el peligro de suponer la unidad metafísica y la homogeneidad del

48. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, ob. cit., pág. 423.

49. Heinz Kohut, "Forms and transformations of narcissism", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14, 1966, págs. 243-276. Acerca de un empleo creativo de este argumento con referencia al tema de la visión, véase Kathleen Woodward, "The look and the gaze: narcissism, agression and aging", Working Paper n° 7 del Center for Twentieth Century Studies, otoño de 1986.

50. Una discusión de este tópico puede verse en Goldberg, *The Mirror and Man*, ob. cit, pág. 122.

universo. Gasché, desde el ventajoso punto de vista derridiano, es especialmente sensible a este peligro potencial y defiende como un antídoto posible la alteridad irreductible que escapa a la identidad especular:

> La alteridad que escinde la reflexión, la separa de sí misma y con ello le permite desenvolverse en sí misma –reflejarse–, es también lo que, por razones estructurales, la hace incapaz de cerrarse en sí misma. La posibilidad misma de la reflexividad es también la subversión de su propia fuente [...] La generalización de la reflexividad llega a ser, al mismo tiempo, el fin de la reflexión y la especulación. Se abre al pensamiento de una alteridad, una diferencia que la oposición bipolar entre fuente y reflejo, entre el principio y lo que deriva de él, entre el uno y el Otro, no tiene en cuenta.[51]

Otros teóricos recientes ajenos al campo desconstruccionista también han criticado la teoría de la identidad; la dialéctica negativa de Adorno es un ejemplo evidente. Por ello, no ha de sorprendernos saber que algunos defensores de la hermenéutica reconocieron los peligros de la especularidad. Así, Paul Ricœur defendió la idea de la metáfora entendida como una semejanza no pictórica que conserva la diferencia, aun cuando sugiere similitud.[52] Gadamer también observó que "los argumentos de la filosofía reflexiva finalmente no pueden ocultar el hecho de que hay alguna verdad en la crítica del pensamiento especulativo basada en el punto de vista de la conciencia humana finita".[53] Aunque, como veremos en breve, bien puede haber un momento de especularidad en ciertas variantes de la hermenéutica, el deterioro de la teoría especular idealista de la identidad debe contarse como uno de los estímulos de su reciente popularidad.

Un ejemplo final de la crisis del ocularcentrismo está vinculado con lo que podría llamarse la tradición heterodoxa de la visión barroca. Aquí, la obra reciente de la filósofa francesa Christine Buci-Glucksmann, *La raison barroque* de 1984 y *La folie de voir* de

51. R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, ob. cit., pág. 102.
52. Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor*, Toronto, 1978, pág. 7 [ed. cast.: *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2001].
53. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, ob. cit., pág. 308.

1986, ha sido el instrumento para iluminar sus implicaciones.[54] Aunque seguramente "iluminar" no es el término más adecuado, puesto que la visión barroca implica una fascinación por la oscuridad, la sombra y la oscilación de forma y amorfismo. Buci-Glucksmann toma de Merleau-Ponty la noción de *la folie du voir* (la locura de la visión) para describir la imbricación entre el que ve y lo visto en una dialéctica de imperfecta especularidad que no permite la supresión.[55] Aquí, el espejo que refleja realiza una anamorfosis, es cóncavo o convexo y sólo manifiesta distorsión o desorientación.[56] Produce una fractura esquizoide entre el ojo y la mirada, que se resiste a restablecer una reciprocidad perfecta.

La visión barroca es también profundamente antiplatónica, hostil a las regularidades ordenadas de la óptica geométrica. Como tal se opone tanto a la filosofía cartesiana como a la perspectiva en la pintura. El espacio donde habita es más tangente o táctil que puramente visual, más plural que unificado. Presenta un desconcertante exceso de imágenes, una superposición de aparatos visuales. Resistente a toda visión panóptica de ojo de Dios, a todo *survol global* [sobrevuelo global],[57] la visión barroca es el triunfo del color sobre la línea, de la superficie opaca sobre la profundidad penetrada. Procura representar lo irrepresentable y, al fracasar necesariamente en su intento, transmite una profunda melancolía, evidente en la fascinación barroca por la interrelación entre muerte y deseo explorada por Walter Benjamin.[58]

Buci-Glucksmann, que escribe desde una perspectiva tácitamente posmodernista, es una admiradora de la visión barroca y la ensalza líricamente como un estimulante del éxtasis. Pero si

54. Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque: De Baudelaire à Benjamin*, París, 1984.

55. C. Buci-Glucksmann, *La folie du voir*, ob. cit., pág. 70 y siguientes.

56. La fascinación francesa por la anamorfosis fue estimulada en parte por Jurgen Baltrušaitis. Véase su *Anamorphoses: Les perspectives depravées*, París, 1984. La primera edición apareció en 1955 y es posible encontrar referencia a ella en Lyotard, Lacan y otros autores interesados en los temas visuales.

57. C. Buci-Glucksmann, *La folie du voir*, ob. cit., pág. 84. La expresión evoca la crítica de Merleau-Ponty del "pensamiento de elevada altitud".

58. Walter Benjamin, *Origin of German Tragic Drama*, trad. al inglés de John Osborne, introd. de George Steiner, Londres, 1977 [ed. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990].

dejamos de lado la evaluación positiva que la autora hace de sus implicaciones, podemos discernir, sin embargo, otra fuente de hostilidad en relación con el ocularcentrismo. Porque la experiencia visual que ella describe fácilmente puede engendrar angustia, incertidumbre y pesimismo en almas menos extáticas. Es fácil imaginar la respuesta de un Ellul a las alabanzas deliberadamente paganas que le dedica Buci-Glucksmann a la locura visual. Si el ojo es tan engañoso y la escena visual está tan repleta de relámpagos deslumbrantes de brillantez que lanzan luz sólo sobre superficies opacas, impenetrables, parecería que el antídoto evidente para contrarrestar sus efectos desconcertantes es recurrir a otros sentidos a fin de obtener mayor seguridad.

De modo que podría decirse que la hermenéutica floreció como consecuencia de una crisis sobredeterminada de la primacía visual que fue alimentada por tres estímulos en particular: (1) la pérdida de la fe en la epistemología objetivista que busca un *lumen* geométrico debajo de la superficie de la *lux* experimentada (o que pretende que sólo la observación científica de la *lux* puede ser la fuente de la certeza perceptiva); (2) la sospecha de los peligros narcisistas y solipsistas de la especularidad y las filosofías de la identidad a las que dio lugar; (3) la angustia provocada por las tentaciones de la visión barroca con su interjuego teatralizado de ilusiones desorientadoras. A causa de estas y otras influencias, demasiado numerosas para que las mencionemos aquí, en el siglo XX hemos llegado a desconfiar cada vez más de la percepción en general y de la visión en particular como fundamento del conocimiento, y a menudo hemos vuelto en cambio nuestra atención al lenguaje en todas sus diversas manifestaciones. Aunque, en algún sentido, Ellul pueda estar en lo cierto al decir que vivimos en una cultura dominada por imágenes antes que por palabras, en general se equivoca, porque, en nuestro clima discursivo cada vez más iconoclasta, podríamos hablar con la misma facilidad del ojo humillado y de la palabra humillada.[59]

59. En *Les iconoclastes* Goux hace una enérgica defensa de la hostilidad contra las imágenes que se ha generalizado en el arte moderno, la economía, la religión y el psicoanálisis.

Si bien el ascenso experimentado por la hermenéutica hasta el lugar de honor que ocupa actualmente puede atribuirse, al menos en parte, a esta denigración de la visión, sería sin embargo errado llegar a la conclusión de que la antiquísima batalla entre la vista y el oído se ha resuelto de manera definitiva a favor del último. Como ha observado recientemente W. J. T. Mitchell:

> [...] la historia de la cultura es en parte el relato de una prolongada lucha por la dominación entre los signos pictóricos y los signos lingüísticos, lucha en la que cada bando reivindica para sí ciertos derechos de propiedad sobre una "naturaleza" a la que sólo él tiene acceso [...] Entre las versiones más interesantes y complejas de esta lucha está lo que podría llamarse la relación de subversión, en la cual el lenguaje o las imágenes dirigen la mirada hacia su propio corazón y descubren, escondido y al acecho, a su rival.[60]

La hermenéutica de ningún modo está exenta de este modelo cuando el ojo se afirma en el texto y la mirada o la ojeada interrumpen la voz.

Esta reafirmación es evidente hasta en el vocabulario empleado por los principales teóricos de la hermenéutica. Así, por ejemplo, a pesar de mostrarse abiertamente hostil al mundo tecnológico de la imagen y de emplear con frecuencia metáforas auditivas,[61] Heidegger sostiene, sin embargo, una noción alternativa de la visión circunspecta llamada *Umsicht* [ver-en-torno, prudencia, cautela] como un modo de describir la disponibilidad del *Dasein* en el mundo.[62] Y, a pesar de haber puesto un reconocido énfasis en el lenguaje como "la casa del

60. Mitchell, "What is an image?", ob. cit., pág. 529.

61. Sobre una discusión del empleo que hace Heidegger de las metáforas auditivas, véase John D. Caputo, "The thought of being and the conversation of mankind: the case of Heidegger and Rorty", en Robert Hollinger (comp.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, 1985, pág. 255.

62. Acerca de una interesante comparación del uso que le da Heidegger al término *Umsicht* y la noción de Wittgenstein de *Ubersicht*, véase Nicholas F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Albany, Nueva York, 1981, pág. 80 y siguientes.

Ser", utiliza metáforas visuales tales como la de un *Lichtung* [claro en el bosque] para indicar el modo como el Ser se pone de manifiesto a sí mismo, en lugar de meramente proclamarlo. En el caso de Gadamer, al poner énfasis en la fusión histórica de horizontes, muestra en qué medida continúa basándose en el entrelazamiento de vista y sonido. "El horizonte –reconoce Gadamer– es la línea de visión que incluye todo lo que puede ser visto desde un punto de vista en particular [...] Una persona que no tiene ningún horizonte es un hombre que no ve lo suficientemente lejos y, por lo tanto, no significa estar limitado a lo más próximo, sino poder ver más allá."[63] Ciertos conceptos hermenéuticos clave como *Bildung* [la formación, el cultivo de uno mismo] derivan en parte, como lo reconoce Gadamer, de la antigua tradición mística de la imitación de la imagen de Dios. *Bild* [imagen, figura] significa tanto *Nachbild* o copia como *Vorbild* o modelo.[64]

Además de estos evidentes vestigios visuales en la terminología de la hermenéutica, que podrían atribuirse más a la omnipresencia de las metáforas oculares en los lenguajes occidentales que a alguna afinidad profunda entre la visión y la interpretación, hay otros ejemplos más esenciales del modo en que se entretejen la palabra y la imagen en ciertas variantes de la hermenéutica contemporánea. Si tomamos, por ejemplo, la hermenéutica crítica desarrollada por Jürgen Habermas en su fraternal debate con Gadamer,[65] es fácil discernir la permanente importancia de lo que podrían llamarse las implicaciones objetivantes y distanciadoras de la tradición *lux/lumen*. Pues, en su análisis del interjuego entre explicación y comprensión en la teoría crítica social, Habermas defiende la necesidad de algún método monológico sujeto-objeto para dar sentido a los modos en que la sociedad contemporánea actúa como si hubiera una

63. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, ob. cit., pág. 269.

64. Ibíd., pág. 12.

65. Sobre un informe del debate, véase Martin Jay, "Should intellectual history take a linguistic turn? Reflections on the Habermas-Gadamer debate", en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (comps.), *Moderns European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, 1982.

"segunda naturaleza".[66] Es decir, porque vivimos en una sociedad sin inmediatez, ni transparencia, ni racionalidad comunicativa de perfecta intersubjetividad, no podemos renunciar a las herramientas de distanciación explicativa, propias de la ciencia natural, y cambiarlas por un método que dependa por completo de una comprensión empática. Si la sociedad obra en parte como una segunda naturaleza reificada, entonces es un error pretender dejar de lado esa realidad en nombre de una comunidad hermenéutica que estuvo presente desde siempre. En realidad, sin la tensión entre explicación e interpretación –vista y oído, si se quiere–, no puede haber una crítica genuina de la calidad mixta de nuestra sociedad. Cada una ejerce el necesario control sobre las pretensiones totalizadoras de la otra.

En cuanto a la especularidad en la hermenéutica, el mismo Gadamer admite que también en el lenguaje conserva un impulso inevitable. Después de una larga consideración de la combinación que propone Hegel entre especulación y dialéctica (que condena por considerarla fundada en la filosofía griega del *logos)*, Gadamer reconoce:

> No obstante, el lenguaje mismo tiene cierto carácter especulativo en un sentido por completo diferente –no sólo en el que propone Hegel de la preformación de la relación reflexiva de la lógica, sino, antes bien, como la realización de la significación, como el evento del habla, de la comunicación, de la comprensión–. Tal realización es especulativa, por cuanto las posibilidades finitas de la palabra se orientan tanto hacia el sentido intencional, como hacia el infinito [...]. Hasta en las pláticas más cotidianas aparece un elemento de reflexión especulativa, me refiero a la intangibilidad de lo que sin embargo es la reproducción más pura del sentido.[67]

Si entiendo correctamente lo que dice Gadamer, su noción comunicativa más que logocéntrica de la especularidad, pone el

66. El análisis más importante de Habermas sobre la necesidad de emplear tanto el modelo interpretativo como el explicativo puede encontrarse en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970 [ed. cast.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1987]. La expresión "segunda naturaleza" es, por supuesto, de Hegel, y revive en la tradición marxista hegeliana comenzada por Lukács.

67. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, ob. cit., pág. 426.

énfasis en la calidad desde siempre lingüística del pensamiento, que impide que se abra una brecha entre la idea que está en el espíritu y su expresión verbal. "Ser expresado en el lenguaje –señala Gadamer– no significa que se adquiera un segundo ser. El modo como se presenta una cosa es, en cambio, parte de su propio ser. Es por ello que todo lo que es lenguaje tiene una unidad especulativa: contiene una distinción entre su ser y el modo en que se presenta, pero ésta es una distinción que en realidad no es ninguna distinción."[68]

Además de la dimensión especulativa del lenguaje entendido como la realización de la significación en la reproducción reflejada de palabra e idea, al menos como un impulso teleológico, hay otra dimensión más productiva que Kathleen Wright destaca en su sutil análisis de la estructura especulativa del lenguaje en Gadamer. "Que un solo y mismo texto pueda ser diferente y significar más –observa la autora– se debe a que el lenguaje en la conversación interpretativa, como la imagen del espejo, se refleja en el texto y le hace nacer más significación y más verdad."[69] En otras palabras, en un verdadero diálogo, el efecto de espejo de la pregunta y la respuesta, o el toma y daca, produce una verdad más rica y más desarrollada de la que había antes. En contra del modelo de la palabra divina dirigida a un oyente pasivo defendida por Ellul,[70] la noción más especular del lenguaje de Gadamer da lugar a una hermenéutica menos autoritaria, menos orientada al pasado, que reconoce el momento de lo que él llama aplicación como una dimensión esencial de la producción de verdad. Aquí, la especularidad no logocéntrica, no hegeliana que halla Gadamer en el lenguaje es una fuente de fuerza y no de debilidad.

Si combinamos esta afirmación de un momento especular en la hermenéutica con el argumento de Habermas desarrollado poco antes, un argumento que hace hincapié en la utilidad de

68. Ibíd., pág. 432.

69. Kathleen Wright, "Gadamer: the speculative structure of language", en Brice R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, Nueva York, 1986, pág. 211.

70. Para ser justo con Ellul, aclaremos que él habla de diálogo, pero sería difícil llamarlo simétrico.

al menos cierta distanciación visual objetivante en la explicación, podemos llegar a la siguiente conclusión. Dentro de la interacción lingüística, puede haber una teleología implícita hacia el consenso hermenéutico especular en el cual se logre la comunicación intersubjetiva transparente, pero en nuestro mundo actual de intercambio comunicativo deformado y dificultoso, es necesario aceptar, de un modo "como si", la posibilidad de examinar los bloqueos con una mirada monológica, objetivante. Los sistemáticos obstáculos sociales a la realización de la especularidad lingüística en el sentido que Gadamer le da al término, sólo pueden observarse desde una supuesta posición de exterioridad, aun cuando superar tales obstáculos requiera una acción producida por un consenso intersubjetivo y la fusión de horizontes. Aunque siempre sea imposible alcanzar una perspectiva tan perfectamente objetiva y sinóptica y salir de nuestra inmersión en la carne del mundo, la estrategia de intentarlo puede ser necesaria para realizar más adecuadamente la condición de especularidad no logocéntrica que Gadamer, quizá demasiado apresuradamente, le atribuye al lenguaje como tal.

Con todo, si combinar estas dos perspectivas nos hace sacar esta conclusión en esencia habermasiana, volver en cambio la atención a las implicaciones de nuestro modelo del tercer ojo, el de la visión barroca en el sentido de Buci-Glucksmann, nos sugerirá hasta qué punto es difícil alcanzar aquel objetivo. Porque, aunque también ella está interesada en el ojo puesto en el texto, su actitud en relación con su lugar apropiado es muy diferente de la de los hermeneutas más optimistas. La indagación de Buci-Glucksmann de la cultura barroca no sólo se concentra en su aspecto visual, sino que también incluye un impresionante análisis de su dimensión lingüística, dimensión que identifica con el interés de la cultura barroca por la retórica. "La retórica barroca invierte, altera, desbarata los esquemas y jerarquías tradicionales entre imagen y concepto. La figura ya no 'representa' el concepto porque el 'concepto' *–le concetto–* es en sí mismo un nudo de palabras e imágenes, una expresión figurada."[71] Este

71. Buci-Glucksmann, *La folie du voir*, ob. cit., pág. 134. En *Discours, Figure*, París, 1971, Jean François Lyotard ofrece otra consideración de la interpe-

nudo, insiste Buci-Glucksmann, siempre se resiste a que se lo deshaga para poder descubrir una significación transparente. Opera en cambio a la manera de un quiasma para frustrar cualquier sublación especular o reflejo de las diferencias. Como Gasché, esta autora reconoce la materialidad del espejo, su "azogue" o soporte plateado, que la especularidad pura siempre olvida.

Oponiéndose explícitamente a la optimista creencia hermenéutica de Merleau-Ponty en la saturación del mundo con la significación, Buci-Glucksmann interpreta que la retórica barroca implica el mantenimiento de la opacidad y la superficialidad. Contraria a la búsqueda de sentidos ocultos y de estructuras profundas, la retórica del barroco es como su locura visual: anamórfica, indecidible y resistente a cualquier plenitud. Su modo esencial es la alegoría antes que el simbolismo porque, como bien lo sabía Benjamin, la alegoría expresa la imposibilidad de una unidad perfecta entre la imagen y el concepto. De modo tal que la retórica alegórica y la teatralidad visual del barroco ponen en tela de juicio el momento especular del lenguaje señalado por Gadamer. Lo que nos queda en cambio, termina por sostener Buci-Glucksmann, son "palimpsestos de lo inobservable [*irregardable*]".[72]

El encomio que hace Buci-Glucksmann de esta tradición heterodoxa de la visión y la retórica barrocas culmina con la extensión de dicha tradición a la era moderna –comenzando con Baudelaire–, época en la que compite con los modernismos visuales alternativos del perspectivismo sujeto-objeto cartesiano y la especularidad logocéntrica hegeliana. En realidad, sería más exacto identificarla con el movimiento posmoderno o al menos con el postestructuralista, de donde sin duda surge Buci-Glucksmann. Independientemente de cómo se lo construya, este tercer modelo del ojo puesto en el texto suministra abundantes pruebas de que la crisis del ocularcentrismo de ningún modo está resuel-

---

netración entre palabras e imágenes que se produce en el lenguaje. De una manera muy diferente, Frances A. Yates sugiere la importancia de lo visual en la retórica en su clásico estudio *The Art of Memory*, Chicago, 1966 [ed. cast.: *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974].

72. C. Buci-Glucksmann, *La folie du voir*, ob. cit., pág. 197.

ta, ni siquiera en nuestra aparentemente iconoclasta era de desconfianza hermenéutica en la primacía de la imagen. A pesar de la oposición de Ellul, la prolongada batalla entre el ojo y el oído dista mucho de haberse decidido a favor de uno u otro bando. Y, lo que tal vez sea más importante, sería imprudente desear, como parece hacer Ellul, una clara victoria de alguno de los dos. Porque precisamente en la compleja y fluida interacción entre ambos es posible discernir uno de los grandes motores de la cultura humana. Escarnecer la imagen no es ningún antídoto contra la humillación de la palabra. Mucho más saludable es que ambas se nutran en lo que convendría denominar una considerada mirada mutua.

9. *Regímenes escópicos de la modernidad*

Con frecuencia se ha sostenido[1] que la era moderna estuvo dominada por el sentido de la vista de una manera que la distingue de sus predecesoras premodernas y posiblemente de su sucesora posmoderna. Comenzando por el Renacimiento y la revolución científica, en general se estima que la modernidad ha estado resueltamente marcada por el ocularcentrismo. El invento de la imprenta, de acuerdo con el familiar argumento de McLuhan y Ong,[2] fortaleció la supremacía de lo visual instigada por invenciones tales como el telescopio y el microscopio. "El campo perceptivo que quedó así constituido fue –según la conclusión de un estudio típico– fundamentalmente no reflexivo, visual y cuantitativo."[3]

1. Véase, por ejemplo, Lucien Fevbre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, trad. al inglés de Beatrice Gottlieb, Cambridge, Massachusetts, 1982, y Robert Mandrou, *Introduction to Modern France, 1500-1640: An Essay on Historical Psychology*, trad. al inglés de R. B. Hallmark, Nueva York, 1976.

2. Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extension of Man*, Londres, 1964 [ed. cast.: *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 1996]; Walter J. Ong, *The Presence of the Word*, New Haven, 1967; véase también Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge, 1979.

3. Donald M. Lowe, *History of Bourgeois Perception*, Chicago, 1982, pág. 26 [ed. cast.: *Historia de la percepción burguesa*, Buenos Aires, FCE, 1986].

Aunque la idea implícita en esta generalización de que otras épocas estuvieron más favorablemente inclinadas a otros sentidos no debería tomarse demasiado literalmente,[4] resulta difícil negar que lo visual ha dominado la cultura moderna occidental de una amplia variedad de formas. Ya sea que nos concentremos en la metáfora de la filosofía "el espejo de la naturaleza", como hizo Richard Rorty, ya sea que pongamos énfasis en el predominio de la vigilancia, como hizo Michel Foucault, o que lamentemos la sociedad del espectáculo como hizo Guy Debord,[5] siempre volvemos a encontrarnos con la ubicuidad de la visión como el sentido maestro de la era moderna.

Pero lo que precisamente constituye la cultura visual de esta era no es tan evidente. En realidad, bien podríamos preguntarnos, tomando prestada la expresión de Christian Metz, si hay un único "régimen escópico"[6] de lo moderno o si hay varios, tal vez opuestos entre sí. Porque, como nos recordó recientemente Jacqueline Rose, "nuestra historia previa no es el bloque petrificado de un único espacio visual; mirada oblicuamente, siempre puede mostrarnos su momento de malestar".[7] En realidad, la era moderna, ¿contuvo varios de esos momentos que, aunque a menudo hayan adoptado una forma velada, puedan discernirse? Si así fuera, el mejor modo de entender el régimen escópico de la modernidad es concebirlo como un terreno en disputa, antes que como un conjunto armoniosamente integrado de teorías y prácticas visuales. De hecho, hasta podría caracterizárselo en

4. Sobre un enfoque de la actitud positiva respecto de la visión en la Iglesia medieval, véase de Margaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Boston, 1985. Contrariamente al argumento de Fevbre y Mandrou que ha ejercido gran influencia, Miles muestra que la vista nunca estuvo ampliamente desacreditada en la Edad Media.

5. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 [ed. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989]; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. al inglés de Alan Sheridan, Nueva York, 1979 [ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989]; Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Detroit, 1983 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000].

6. Christian Metz, *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and Cinema*, trad. al inglés de Celia Britton y otros, Bloomington, Indiana, 1982, pág. 61 [ed. cast.: *El significante imaginario: psicoanálisis y cine*, Barcelona, Paidós, 2001].

7. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, 1986, págs. 232-233.

virtud de una diferenciación de subculturas visuales, cuya separación nos permitió comprender las múltiples implicaciones de la visión de modos que sólo ahora comenzamos a apreciar. Quiero sugerir que esa nueva comprensión bien puede ser el producto de una inversión radical de la jerarquía de las subculturas visuales dentro del régimen escópico moderno.

Antes de enumerar los campos oculares que compitieron en la era moderna, como yo los entiendo, quiero aclarar que sólo estoy presentando a muy grandes rasgos caracterizaciones típicas ideales que pueden tacharse muy fácilmente de superficiales, pues es evidente que distan mucho de las complejas realidades a las que pretendo aproximarlas. Tampoco estoy sugiriendo que las tres principales subculturas visuales que he escogido para indagar más atentamente agoten todas las que podrían discernirse dentro de la extensa e imprecisamente definida época que llamamos modernidad. Pero, como pronto se verá, es bastante estimulante tratar de hacer justicia, en el limitado espacio con que cuento, a aquellas que quiero destacar como las más significativas.

Comenzaré por dirigir mi atención al modelo visual que habitualmente se considera dominante y hasta totalmente hegemónico en la era moderna, el modelo que podemos identificar, en la esfera de las artes visuales, con las nociones de perspectiva del Renacimiento y, en la esfera de la filosofía, con las ideas cartesianas de racionalidad subjetiva. Por conveniencia, podríamos llamar a este modelo el perspectivismo cartesiano. Dos observaciones de destacados comentadores demuestran que con frecuencia se ha estimado que este modelo es equivalente al régimen escópico de la modernidad en sí mismo. La primera es la que hizo el historiador del arte William Ivins, Jr., en su *Art and Geometry* de 1946: "durante los quinientos años transcurridos desde los escritos de Alberti, la historia del arte no ha sido mucho más que el relato de la lenta difusión de sus ideas a través de los artistas y los pueblos de Europa".[8] La segunda observación corresponde a Richard Rorty y aparece en su ampliamente discutido *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicado en 1979: "en el modelo cartesiano, el intelecto

8. William M. Ivins, Jr., *Art and Geometry: A Study in Space Intuitions*, Cambridge, Massachusetts, 1946, pág. 81.

inspecciona entidades modeladas sobre las imágenes retinales [...] En la concepción de Descartes –que llegó a ser la base de la epistemología 'moderna'–, lo que hay en el 'espíritu' son *representaciones*".[9] El supuesto expresado en estas citas de que el perspectivismo cartesiano es *el* modelo visual reinante de la modernidad aparece frecuentemente vinculado con la argumentación adicional de que logró esa posición dominante porque fue el que mejor expresó la experiencia "natural" de la vista valorizada por la cosmovisión científica. Cuando se puso en tela de juicio la supuesta equivalencia entre observación científica y mundo natural, también se cuestionó el predominio de esta subcultura visual; un ejemplo destacado es la celebrada crítica de la perspectiva de Erwin Panofsky, quien la juzga como una forma simbólica meramente convencional.[10]

Pero durante mucho tiempo el perspectivismo cartesiano fue identificado con el régimen escópico moderno *tout court*. Aun teniendo plena conciencia de la naturaleza esquemática de lo que sigue, intentaré establecer sus características más importantes. Hay, por supuesto, una inmensa bibliografía sobre el descubrimiento, el redescubrimiento o la invención de la perspectiva –suelen utilizarse los tres términos y la elección depende de la interpretación que haga el escritor del antiguo conocimiento visual– en el *Quattrocento* italiano. En general se le atribuye a Brunelleschi el honor de ser su inventor o descubridor práctico, mientras que Alberti es casi universalmente reconocido como su primer intérprete teorético. Desde Ivins, Panofsky y Krautheimer hasta Edgerton, White y Kubovy,[11] los eruditos han inves-

9. R. Rorty, ob. cit., pág. 45.

10. Erwin Panofsky, "Die Perspektive als 'symbolischen Form'", *Vortrage der Bibliothek Warburg*, 1924-1925, 4, págs. 258-331.

11. William M. Irvins, Jr., *On the Rationalization of Sight*, Nueva York, 1973; E. Panofsky, ob. cit.; Richard Krautheimer, "Bruneleschi and linear perspective", en I. Hyman (comp.), *Bruneleschi in Perspective*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1974; Samuel Y. Edgerton, Jr., *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*, Nueva York, 1975; John White, *The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, Cambridge, Massachusetts, 1987 [ed. cast.: *Nacimiento y reconocimiento del espacio pictórico*, Madrid, Alianza, 1994]. Michael Kubovy, *The Psychology of Perspective and Renaissance Arte*, Cambridge, 1986 [ed. cast.: *Psicología de la perspectiva y el arte del Renacimiento*, Madrid, Trotta, 1996].

tigado virtualmente cada aspecto de la revolución de la perspectiva: técnico, estético, psicológico, religioso y hasta económico y político.

A pesar de que hay muchos puntos que aún están en disputa, parece haberse alcanzado un consenso básico en las siguientes cuestiones. Surgida como consecuencia de la fascinación medieval tardía por las implicaciones metafísicas de la luz –la luz como *lumen* divino antes que como *lux* percibida–, la perspectiva lineal llegó a simbolizar una armonía entre las regularidades matemáticas de la óptica y la voluntad de Dios. Aun después de que se hubieron erosionado los fundamentos religiosos de esta ecuación, las connotaciones favorables que rodeaban el orden óptico supuestamente objetivo conservaron su vigor. Estas asociaciones positivas se habían desplazado de los objetos, a menudo de contenido religioso, representados en las pinturas anteriores, hacia las relaciones espaciales de los lienzos en perspectiva mismos. El nuevo concepto de espacio era geométricamente isótropo, rectilíneo, abstracto y uniforme. El *velo* de hilos empleado por Alberti creó una convención para representar ese espacio de un modo que anticipó las cuadrículas tan características del arte del siglo XX, aunque, como nos ha recordado recientemente Rosalind Krauss, se suponía que el velo de Alberti correspondía a la realidad externa de una manera que no fue la de su sucesor moderno.[12]

El espacio tridimensional, racionalizado, de la visión en perspectiva pudo volcarse en una superficie bidimensional en virtud de las reglas de transformación especificadas en *De Pittura* de Alberti y en otros tratados posteriores de Viator, Durero y otros artistas. El artificio básico era la idea de pirámides o conos visuales simétricos que tenían uno de sus ápices en el punto céntrico o de fuga de la pintura y el otro en el ojo del pintor o del espectador. La ventana transparente que era el lienzo, según la famosa metáfora de Alberti, pudo concebirse entonces como un espejo plano que reflejaba el espacio geometrizado de la escena, proyectado hacia el espacio no menos geometrizado que se extiende desde el ojo del que mira.

12. Rosalind E. Krauss, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, Cambridge, Massachusetts, 1985, pág. 10 [ed. cast.: *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*, Madrid, Alianza, 1996].

Significativamente, ese ojo fue singular, en lugar de representar los dos ojos de la visión binocular normal. Fue concebido a la manera de un único ojo que mira a través de una mirilla la escena que se presenta ante él. Además, se entendía que ese ojo era estático, no parpadeaba y permanecía fijo, en vez de tener un movimiento dinámico, movimiento que científicos ulteriores llamarían "saltos sacádicos" de un punto focal a otro. Según la terminología de Norman Bryson, ese ojo seguía la lógica de la Mirada antes que de la Ojeada, con lo cual producía una toma visual que permanecía eternizada, reducida a un "punto de vista" y descorporizada. En lo que Bryson llama la "percepción fundadora" de la tradición de la perspectiva cartesiana.

> [...] la mirada del pintor detiene el flujo de fenómenos, contempla el campo visual desde un ventajoso punto de vista exterior a la movilidad de duración, en un momento eterno de presencia revelada; mientras que en el momento de ver, el sujeto que ve une su mirada a la percepción fundadora, en un momento de recreación perfecta de esa primera epifanía.[13]

La adopción de este orden visual tuvo una cantidad de implicaciones. La frialdad abstracta de la mirada en perspectiva implicó el retiro de la conexión emocional del pintor con el objeto pintado en el espacio geometrizado. El compromiso participativo de estilos visuales más absorbentes fue disminuyendo, cuando no quedó enteramente suprimido, a medida que se ampliaba la brecha entre el espectador y el espectáculo. El momento de la proyección erótica en la visión –lo que San Agustín había condenado angustiosamente como el "deseo ocular"–[14] se había perdido a medida que fueron olvidándose los cuerpos del pintor y del espectador en nombre de un ojo absoluto, supuestamente descorporizado. Aunque, por supuesto, semejante mirada todavía podía posarse sobre objetos de deseo –piénsese, por ejemplo, en la mujer desnuda del famoso grabado de Durero que está siendo pintada por un dibujante a través de una pantalla de hilos

13. Norman Bryson, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*, New Haven, 1983, pág. 94 [ed. cast. *La lógica de la mirada*, Madrid, Alianza, 1991].

14. San Agustín analiza el deseo ocular en el capítulo 35 de sus *Confesiones*.

en perspectiva–,[15] lo hizo en gran medida al servicio de una mirada masculina cosificadora que transformó a sus blancos en piedras. La desnudez marmórea despojada de su capacidad de despertar el deseo fue, al menos en la tendencia general, el resultado de ese proceso. A pesar de alguna excepción ocasional, como los seductores muchachos de Caravaggio, los desnudos mismos no conseguían captar la mirada del observador, con lo cual tampoco irradiaban ninguna energía erótica en sentido contrario. Sólo mucho después en la historia del arte occidental, con los desnudos descaradamente excitantes de Manet *Desayuno sobre la hierba* y *Olympia*, finalmente se cruzaron la mirada del observador con la del sujeto representado en la pintura. Por entonces, el orden visual racionalizado del perspectivismo cartesiano ya había sido atacado también desde otros ángulos.

Además de deserotizar el orden visual, este modelo había fomentado también lo que podría llamarse la desnarrativización o la destextualización. Es decir, a medida que el espacio abstracto, cuantitativamente conceptualizado, fue interesando al artista más que los sujetos cualitativamente diferenciados representados en ese espacio, la transcripción de la atmósfera llegó a ser un fin en sí misma. Indudablemente, Alberti había puesto énfasis en el empleo de la perspectiva para pintar *historia*, relatos ennoblecedores, pero, con el tiempo, esas historias parecieron menos importantes que la habilidad visual exhibida al pintarlas. De ahí que podamos decir que la abstracción de la forma artística de cualquier contenido sustantivo, que es parte de la historia estereotipada del modernismo del siglo XX, ya había sido preparada por la revolución de la perspectiva cinco siglos atrás. Lo que Bryson llama, en otro de sus libros, *Word and Image*, la disminución de la función discursiva de la pintura, su capacidad para contarle una historia a la masa iletrada, a favor de su función figurativa,[16] significó la creciente autonomía de la imagen de cualquier propósito extrínseco, religioso o de otra índole. Luego, a medida

15. Sobre una discusión de las implicaciones de género de esta obra, véase de Svetlana Alpers, "Art history and its exclusions", en Norma Broude y Mary D. Garrard (comps.), *Feminism and Art History*, Nueva York, 1982, pág. 187.

16. Norman Bryson, *Word and Image: French Painting of the Ancien Régime*, Cambridge, 1981, capítulo 1.

que los lienzos fueron colmándose más y más de información, aparentemente desconectada de cualquier función narrativa o textual, se intensificó el efecto de realismo. El perspectivismo cartesiano tuvo lugar, pues, en conjunción con una cosmovisión científica que ya no interpretaba el mundo desde el punto de vista hermenéutico como un texto divino, sino que lo concebía situado en un orden espacio-temporal matemáticamente regular, lleno de objetos naturales que sólo podían observarse desde afuera con el ojo desapasionado del investigador imparcial.

El perspectivismo fue también el aliado como lo han declarado muchos comentadores, de la ética fundamentalmente burguesa del mundo moderno. De acuerdo con Edgerton, los hombres de negocios florentinos con su técnica recién inventada de contabilidad de doble entrada pueden haber estado "cada vez más dispuestos a favorecer un orden visual que estuviera de acuerdo con los principios lógicos del orden matemático que aplicaban a sus libros contables".[17] John Berger hasta llegó a afirmar que aún más apropiada que la metáfora albertiana de la ventana al mundo es la de "una caja de caudales empotrada en un muro, una caja en la que se ha depositado lo visible".[18] No es casual, argumenta, que el intento (o el redescubrimiento) de la perspectiva prácticamente coincida con la aparición de la pintura al óleo aislada de su contexto y disponible para la compra y la venta. Separado del pintor y del espectador, el campo visual pintado del otro lado del lienzo pudo convertirse en una mercancía portátil susceptible de ser incorporada en la circulación del intercambio capitalista. Al mismo tiempo, si filósofos como Martin Heidegger estuvieron en lo cierto, la cosmovisión tecnológica transformó el mundo natural en una "reserva permanente" para la vigilancia y la manipulación de un sujeto dominante.[19]

17. S. Edgerton, ob. cit., pág. 39.

18. John Berger, *Ways of Seeing*, Londres, 1972, pág. 109 [ed. cast.: *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili, 2002].

19. Martin Heidegger, "The question concerning technology", en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. al inglés de William Lovitt, Nueva York, 1977, pág. 17 [ed. cast.: "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994]. Heidegger presenta su crítica más exhaustiva del perspectivismo cartesiano en su ensayo "The age of the world picture", publicado en ese mismo volumen.

El perspectivismo cartesiano fue, en realidad, el blanco de una crítica filosófica ampliamente difundida que denunció la prioridad dada por aquel modelo a un sujeto ahistórico, desinteresado y descorporizado, por completo ajeno al mundo que pretende conocer sólo desde lejos. El cuestionable supuesto de una subjetividad trascendental característica del humanismo universalista, que ignora nuestra inmersión en lo que a Maurice Merleau-Ponty le gustaba denominar "la carne del mundo", está, pues, vinculada con el pensamiento de "elevada altitud" característico de este régimen escópico. Por consiguiente, en muchos estudios, esta tradición fue objeto en su conjunto de la más absoluta condena por considerársela un modelo falso y pernicioso.

Con todo, si se observa con más detenimiento esta cuestión, es posible discernir tensiones internas en el perspectivismo cartesiano mismo que sugieren que no se trataba de un orden visual tan uniformemente coercitivo como a veces se supone. Así es como John White, por ejemplo, distingue entre lo que llama la "perspectiva artificial", en la cual el espejo sostenido ante la naturaleza es plano, y la "perspectiva sintética", en la cual se supone que el espejo es cóncavo y por lo tanto produce en el lienzo un espacio curvo antes que uno plano. De acuerdo con White, los grandes innovadores de esta corriente fueron Paolo Uccello y Leonardo da Vinci, pues ofrecieron un "espacio esférico homogéneo, pero de ningún modo simple, y que posee algunas de las cualidades de la infinitud finita de Einstein".[20] Aunque el modelo dominante era la perspectiva artificial, su competidora nunca fue del todo olvidada.

Michael Kubovy agregó recientemente la observación de lo que llama la "robustez de la perspectiva",[21] con lo cual quiere decir que los lienzos del Renacimiento podían observarse acabadamente desde otros puntos y no sólo desde el ápice imaginario de la pirámide visual del espectador. Kubovy critica a aquellos que ingenuamente identifican las reglas de la perspectiva establecidas por sus líderes teoréticos con la práctica real de los artistas mismos. Antes que ser un lecho de Procusto, en la práctica la perspectiva estaba subordinada a las exigencias de la percepción,

20. J. White, ob. cit., pág. 208.
21. M. Kubovy, ob. cit., capítulo 4.

lo cual implica que las denuncias contra sus defectos a menudo están dirigidas a un hombre de paja (o al menos a su ojo de paja).

Igualmente problemática es la posición que ocupa el sujeto en la epistemología del perspectivismo cartesiano, pues el ojo monocular que está en el ápice de la pirámide del observador puede construirse como una mirada trascendental y universal –es decir, exactamente la misma para cualquier espectador humano que ocupara el mismo punto en el tiempo y el espacio– o como una mirada contingente, es decir, que depende únicamente de la visión individual, particular, de los distintos espectadores que tienen sus propias relaciones concretas con la escena que se extiende frente a ellos. Cuando la primera se transformó explícitamente en la segunda, pudieron advertirse claramente las implicaciones relativistas del perspectivismo. Ya en el siglo XVII, este potencial se había hecho evidente para pensadores como Leibniz, aunque éste generalmente procuraba escapar a sus implicaciones más perturbadoras. Estas últimas sólo fueron destacadas y luego celebradas a fines del siglo XIX por pensadores como Nietzsche. Si cada uno de nosotros tiene su propia *camera obscura*, con una mirilla netamente diferente, concluía Nietzsche con regocijo, entonces no es posible la existencia de ninguna cosmovisión trascendental.[22]

Finalmente, la tradición de la perspectiva cartesiana contenía el potencial para una disputa interna en el posible desajuste entre la visión de la escena que tenía el pintor y la del supuesto espectador. Es interesante señalar que Bryson identifica este desarrollo con Vermeer, quien representa para él un segundo estadio del perspectivismo, aún más descarnado que el de Alberti. "Se quiebra el vínculo con la dimensión física del observador, y el sujeto que ve –escribe Bryson– se propone y se supone ahora como un punto abstracto, una Mirada no empírica."[23]

Esta observación es particularmente sugestiva porque propone considerar un régimen escópico alternativo que puede enten-

22. Sarah Kofman, *Camera Obscura: de l'idéologie*, París, 1973, explica cómo aborda Nietzsche este tema [ed. cast.: *Cámara oscura de la ideología*, Madrid, Taller de Ediciones, JB, 1975].

23. N. Bryson, *Vision and Painting*, ob. cit., pág. 112.

derse como algo más que una subvariante del perspectivismo cartesiano. Aunque no puedo pretender ser un serio especialista en Vermeer, capaz de discutir con Bryson la interpretación de su obra, sería provechoso situar al pintor en un contexto diferente del que hemos estado analizando hasta aquí. Con esto quiero decir que podríamos incluirlo, junto con el arte holandés del siglo XVII del que fue tan gran ejemplo, en una cultura visual muy diferente de aquella con la que asociamos la perspectiva renacentista, una cultura visual que Svetlana Alpers denominó recientemente *El arte de describir*.[24]

Según Alpers, el papel hegemónico que desempeñó la pintura italiana en la historia del arte impidió que pudiera apreciarse debidamente una segunda tradición que floreció en el siglo XVII en los Países Bajos. Tomando prestada de Georg Lukács la distinción entre narración y descripción, que él empleó para marcar el contraste entre la ficción realista y la ficción naturalista, Alpers sostiene que el arte del Renacimiento italiano, a pesar de toda la fascinación que experimentó por las técnicas de la perspectiva, se mantuvo firmemente unido a la función narrativa a la cual se adaptaron tales técnicas. En el Renacimiento, el mundo que se extendía del otro lado de la ventana de Alberti, escribe Alpers, "era un escenario en el cual las figuras humanas representaban acciones significativas basadas en los textos de los poetas. Era un arte narrativo".[25] El arte nórdico, en cambio, suprime la referencia narrativa y textual a favor de la descripción y la superficie visual. Rechazando el rol privilegiado y constitutivo del sujeto monocular, pone en cambio el acento en la existencia previa de un mundo de objetos pintados en el lienzo plano, un mundo indiferente a la posición del espectador que se halla frente a él. Además, ese mundo no está contenido por entero dentro del marco de la ventana albertiana, sino que, por el contrario, parece extenderse más allá de ese marco. Los marcos existen en la pintura holandesa, pero son arbitrarios y no tienen la función totalizadora que cumplen en el arte del sur. Si hay un

24. Svetlana Alpers, *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century*, Chicago, 1983 [ed. cast.: *El arte de describir*, Madrid, Hermann Blume, 1987].

25. Ibíd., pág. XIX.

modelo por excelencia del arte holandés, ése es el mapa, con su superficie resueltamente plana y su disposición a incluir tanto palabras como objetos en su espacio visual. Haciendo un resumen de las diferencias que distinguen al arte de describir del perspectivismo cartesiano, Alpers propone las siguientes oposiciones:

> [...] presta atención a muchas cosas pequeñas, en vez de a unas pocas grandes; la luz se refleja en los objetos, en lugar de que los objetos aparezcan modelados por la luz y la sombra; la superficie de los objetos, sus colores y texturas se tratan y no se colocan meramente en un espacio legible; una imagen no enmarcada contra una que lo está netamente; una imagen sin ningún observador claramente situado a diferencia de una imagen que sugiere ese tipo de espectador. La distinción sigue un modelo jerárquico que distingue entre fenómenos a los que habitualmente se conoce como primarios y secundarios: los objetos y el espacio contra las superficies, las formas contra las texturas del mundo.[26]

Si existe un equivalente filosófico del arte nórdico, no es precisamente el cartesianismo, con su fe en un concepto de espacio geometrizado, racionalizado y esencialmente intelectual, sino que es la experiencia visual más experimental del empirismo baconiano orientado a la observación. En el contexto holandés, Alpers lo identifica con Constantin Huygens. El impulso no matemático de esta tradición armoniza bien con la indiferencia por la jerarquía, la proporción y las semejanzas analógicas características del perspectivismo cartesiano. El arte holandés, en cambio, dirige su ojo atento a la superficie fragmentada, detallada y ricamente articulada de un mundo que se contenta con describir antes que explicar.

Como los microscopistas del siglo XVII –Leeuwenhoeck es el ejemplo principal que menciona Alpers– el arte holandés saborea la discreta particularidad de la experiencia visual y resiste a la tentación de alegorizar o tipologizar lo que ve, una tentación a la que, según la autora, el arte meridional sucumbió prontamente.

En dos sentidos significativos, se puede decir que el arte de describir anticipó modelos visuales ulteriores, por más que en su

26. Ibíd., pág. 44.

momento haya estado subordinado a su rival, la perspectiva cartesiana. Como ya lo hemos hecho notar, es problemático establecer una filiación directa entre el *velo* de Alberti y las cuadrículas del arte modernista porque, como sostuvo Rosalind Krauss, el primero suponía la existencia exterior de un mundo tridimensional, en tanto que las últimas no. En cambio, parece más probable considerar que el arte holandés, basado en el impulso de trazar mapas, fue el antecesor de esas cuadrículas. Como observa Alpers:

> Aunque la cuadrícula que propuso Ptolomeo y las que luego impuso Mercator comparten la uniformidad matemática de la cuadrícula en perspectiva renacentista, no comparten el observador posicionado, ni el marco, ni la definición de la pintura entendida como una ventana a través de la cual un espectador externo mira. Por ello, la cuadrícula ptolomeica y, en realidad, las cuadrículas cartográficas en general deben distinguirse de la cuadrícula en perspectiva y no confundirse con ella. Podría decirse que la proyección no se observa desde ninguna parte. Tampoco puede mirarse a través de ella. Supone una superficie de trabajo plana.[27]

En segundo lugar, el arte de describir también anticipa la experiencia visual que provoca la invención de la fotografía en el siglo XIX. Ambos comparten una cantidad de rasgos destacados: "la fragmentariedad, el enmarcado arbitrario, la inmediatez que los primeros practicantes expresaron afirmando que el fotógrafo le daba a la naturaleza el poder de reproducirse directamente sin la ayuda del hombre".[28] El paralelo señalado con frecuencia entre la fotografía y el antiperspectivismo del arte impresionista, por ejemplo por Aaron Scharf en su análisis de Degas,[29] debería extenderse e incluir además el arte holandés del siglo XVII. Y si Peter Galassi no se equivoca en *Before Photography*, también hubo una tradición de pintura topográfica –bosquejos de paisajes de un fragmento de realidad– que se opuso al perspectivismo cartesiano y, por lo tanto, contribuyó a preparar el

27. Ibíd., pág. 138.
28. Ibíd., pág. 43.
29. Aaron Scharf, *Art and Photography*, Nueva York, 1986, capítulo 8 [ed. cast.: *Arte y fotografía*, Madrid, Alianza, 1994].

camino tanto para la fotografía como para el retorno impresionista a los lienzos de dos dimensiones.[30] Dejaré a los expertos de la historia del arte decidir en qué medida se había extendido y hasta qué punto fue conscientemente opositora esta tradición; lo importante para nuestros propósitos es sencillamente registrar la existencia de un régimen escópico alternativo aun en pleno apogeo de la tradición dominante.

El intento de Alpers de caracterizarlo evidentemente da lugar a posibles críticas. La profunda oposición entre narración y descripción presentada por esta autora no parece haber sido tan firme si recordamos el impulso desnarrativizador del arte en perspectiva mismo mencionado anteriormente. Y si podemos detectar cierta coincidencia entre el principio de intercambio del capitalismo y el espacio relacional abstracto de la perspectiva, también podríamos discernir una coincidencia complementaria entre la valorización de las superficies materiales del arte holandés y el fetichismo de las mercancías no menos característico de una economía de mercado. En este sentido, puede decirse que ambos regímenes escópicos revelan diferentes aspectos de un fenómeno complejo pero unificado, del mismo modo que se puede decir que las filosofías cartesiana y baconiana están de acuerdo, aunque de maneras diferentes, con la cosmovisión científica.

Sin embargo, si volvemos la atención a un tercer modelo de visión o a lo que llamaríamos el segundo momento de malestar dentro del modelo dominante, probablemente percibamos las posibilidades de una alternativa aún más radical. Quizás el mejor modo de definir este tercer modelo sea identificándolo con el barroco. Ya en 1888, cuando apareció el estudio comparativo de Heinrich Wölfflin, *Renacimiento y barroco*, los historiadores del arte habían intentado postular una permanente oscilación entre dos estilos, tanto en la pintura como en la arquitectura.[31]

30. Peter Galassi, *Before Photography: Painting and the Invention of Photography*, Nueva York, 1981.

31. Heinrich Wölfflin, *Renaissance and Baroque*, trad. al inglés de K. Simon, Londres, 1964 [ed. cast.: *Renacimiento y barroco*, Barcelona, Paidós, 2002]. Véase asimismo el desarrollo sistemático del contraste en *Principles of Art History: The Problem of the Development of Style in Later Art*, trad. al inglés de M. D. Hottinger, Nueva York, 1932 [ed. cast.: *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, Barcelona, Óptima, 2002].

En oposición a la forma lúcida, lineal, sólida, fija, planimétrica y cerrada del Renacimiento o, como más tarde lo llamó Wölfflin, el estilo clásico, el barroco fue colorido, lleno de recovecos, desenfocado, múltiple y abierto. Derivado, al menos según la etimología más difundida, de una palabra portuguesa que designaba una perla irregular de forma extraña, el barroco connotó lo extravagante y peculiar, rasgos normalmente desdeñados por los adalides de la claridad y la transparencia de la forma.

Aunque tal vez sea prudente circunscribir el barroco al siglo XVII y vincularlo con la Contrarreforma católica o con la manipulación de la cultura popular ejercida por el recientemente ascendente Estado absolutista –como lo ha hecho, por ejemplo, el historiador español José Antonio Maravall–,[32] también es posible entenderlo como una potencialidad visual permanente, aunque con frecuencia reprimida, que se extendió durante toda la era moderna. En la obra reciente de la filósofa francesa Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque* (1984) y *La folie du voir* (1986),[33] precisamente se considera que el poder explosivo de la visión barroca fue la alternativa más significativa al estilo visual hegemónico que hemos llamado perspectivismo cartesiano. Alabando el confuso, desorientado y extático exceso de imágenes de la experiencia visual, la autora hace hincapié en el repudio de la geometrización monocular de la tradición cartesiana y de la ilusión implícita de un espacio tridimensional homogéneo visto desde lejos por una mirada semejante al ojo de Dios. Buci-Glucksmann también marca tácitamente el contraste entre el arte de describir holandés –con su creencia en las superficies legibles y su fe en la solidez material del mundo que delinean sus pinturas– y la fascinación del barroco por la opacidad, la ilegibilidad y el carácter indescifrable de la realidad que pinta.

Para Buci-Glucksmann, el barroco se deleita deliberadamente con las contradicciones existentes entre superficie y profundidad, con lo cual desdeña cualquier intento de reducir la multi-

32. José Antonio Maravall, *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, traduc. al inglés de Terry Cochran, Minneapolis, 1986 [ed. cast.: *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 2002].

33. Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque: de Baudelaire a Benjamin*, París, 1984, y *La folie du voir*, París, 1986.

plicidad de los espacios visuales a una única esencia coherente. Significativamente, el espejo que sostiene ante la naturaleza no es el vidrio reflectante plano que comentadores tales como Edgerton y White consideran vitales en el desarrollo de la perspectiva racionalizada o "analítica", sino que se trata antes bien de un espejo anamórfico, o bien cóncavo o bien convexo, que deforma la imagen visual, o más precisamente, revela la condición convencional antes que natural de la especularidad "normal", mostrando que ésta depende de la materialidad del medio de reflexión. En realidad, precisamente porque es por completo consciente de esa materialidad –esa condición sobre la que nos llamó recientemente la atención Rodolphe Gasché, denominándola "el azogue del espejo"–,[34] la experiencia visual barroca tiene una cualidad profundamente táctil o tangente, lo cual le impide inclinarse hacia el ocularcentrismo absoluto de su rival, el perspectivismo cartesiano.

Aunque en el plano filosófico no hay ningún sistema que pueda juzgarse equivalente a la visión barroca, es evidente que el pluralismo de los puntos de vista de las mónadas de Leibniz,[35] las meditaciones sobre la paradoja de Pascal y la sumisión a vertiginosas experiencias de rapto de los místicos de la Contrarreforma parecen relacionarse de algún modo con aquella visión. Además, la filosofía favorecida por ella evitaba deliberadamente el modelo de claridad intelectual expresado en un lenguaje literal purificado de ambigüedad. Por el contrario, la visión barroca reconocía la inextricable relación que existía entre la retórica y la vista, lo cual significaba que las imágenes eran signos y que los conceptos siempre contenían una parte irreductible de imagen.

Buci-Glucksmann también sugiere que la visión barroca procuraba representar lo irrepresentable y, como éste era un propósito condenado al fracaso, producía la melancolía que Walter Benjamin en particular estimó característica de la sensibilidad

34. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Massachusetts, 1986.

35. Como lo reconoce Buci-Glucksmann, el pluralismo leibniziano conserva la fe en la armonización de la perspectiva que está ausente del impulso más radicalmente nietzscheano propio del barroco. Véase *La folie du voir*, pág. 80, donde la autora identifica ese impulso con Gracián y con Pascal.

barroca. Como tal, aquella visión se aproximaba más a la prolongada tradición de la estética de lo sublime, en oposición a lo bello, a causa de su anhelo por una presencia que nunca podía satisfacerse. En realidad, el deseo, tanto en su forma erótica como en su forma metafísica, recorre todo el régimen escópico barroco. El cuerpo retorna para destronar a la mirada desinteresada del espectador cartesiano descorporizado. Pero, a diferencia del retorno del cuerpo celebrado en las filosofías del siglo XX como la de Merleau-Ponty –con su sueño de una imbricación cargada de sentido del que mira y la cosa mirada en la carne del mundo–, aquí sólo genera alegorías de oscuridad y opacidad. Así es como verdaderamente produce uno de aquellos "momentos de malestar" que según Jacqueline Rose se oponen a la petrificación del orden visual dominante (de hecho, el arte de describir parece estar mucho más a gusto en el mundo).

Podrían decirse muchas cosas más sobre estas tres típicas culturas visuales ideales, pero prefiero ofrecer unas pocas especulaciones finales, si se me permite emplear un término tan visual en su acepción más corriente. Primero, parece innegable que en el siglo XX hemos sido testigos de un singular reto contra el orden jerárquico de los tres regímenes. Aunque sería una necedad declarar que el perspectivismo cartesiano ha sido expulsado de la competencia, no podemos dejar de destacar en qué medida fue desnaturalizado y vigorosamente combatido, tanto en el campo de la filosofía como en el de las artes visuales. El ascenso de la hermenéutica, el retorno del pragmatismo, la profusión de modos de pensamiento estructuralista y postestructuralista orientados al lenguaje son todas tendencias que han obligado a la tradición epistemológica, derivada en gran medida de Descartes, a ponerse a la defensiva. Y, por supuesto, la alternativa de la observación baconiana, que periódicamente resurge en variantes del pensamiento positivista, no ha sido menos vulnerable al ataque, aunque alguien podría argumentar que la práctica visual con la cual tiene una afinidad electiva demostró ser singularmente adaptable junto con la creciente importancia que adquirió la fotografía entendida como una forma no perspectiva de arte (o, si se prefiere, una forma de contraarte). También hay artistas contemporáneos como el pintor judío alemán, ahora is-

raelí, Joshua Neustein, cuya fascinación por la materialidad plana de los mapas le valió que recientemente se lo comparara con los holandeses del siglo XVII de Alpers.[36]

No obstante, si hubiera que señalar un único régimen escópico que finalmente conservó su integridad hasta nuestros días, ese régimen sería "la locura de la visión" que Buci-Glucksmann identifica con el barroco. Hasta la fotografía, si podemos tomar como indicador el libro reciente de Rosalind Krauss sobre los surrealistas,[37] puede prestarse a propósitos que estén más en consonancia con este impulso visual que el arte de la mera descripción. En el discurso posmoderno, que eleva lo sublime a una posición de superioridad respecto de lo bello, lo que parece más estimulante es, sin duda, "el palimpsesto de lo inmirable",[38] como llama Buci-Glucksmann a la visión barroca. Y si agregamos a esto el imperativo actual de devolverle a la retórica el lugar que le corresponde y aceptar el momento lingüístico irreducible que hay en la visión y el momento visual igualmente insistente que hay en el lenguaje, una vez más parece obvia la pertinencia de la alternativa barroca.

En realidad, si se me permite concluir con una nota algo perversa, el derrocamiento del perspectivismo cartesiano puede haber ido algo más lejos de lo conveniente. En nuestra prisa por desnaturalizarlo y desmentir sus pretensiones de representar la visión *per se*, podemos caer en la tentación de olvidar que los otros regímenes escópicos que esbocé brevemente no son en sí mismos más naturales ni se aproximan más a la visión "verdadera" que la perspectiva. El vistazo no es, por así decirlo, constitutivamente superior a la mirada; una visión rehén del deseo no necesariamente es mejor que el ojo que se fija fríamente, la vista que parte del contexto de un cuerpo situado en el mundo no siempre puede ver ciertas cosas que son visibles desde un punto

36. Véase de Irit Rogoff, "Mapping out strategies of dislocation", en el catálogo de Neustein del 24 de octubre al 26 de noviembre de 1987, presentado en la Exit Art Gallery de Nueva York.

37. Krauss, "The photographic conditions of surrealism", en *The Originality of the Avant-Garde*, ob. cit. Véase también de la misma autora y Jane Livingstone, *L'Amour Fou: Photography and Surrealism*, Nueva York, 1986.

38. Buci-Glucksmann, *La folie du voir*, capítulo 6.

de vista de "ojo de Dios" o de "elevada altitud". Por más que lamentemos los excesos del cientificismo, debemos admitir que la tradición científica occidental sólo fue posible en virtud del perspectivismo cartesiano o de su complemento, el arte baconiano de describir. Bien puede haber habido algún vínculo entre la ausencia de tales regímenes escópicos en las culturas orientales, especialmente del primero, y la escasez general de revoluciones científicas registrada en esas regiones. En nuestra lucha por desacreditar la racionalización de la vista por considerarla una perniciosa reificación de la fluidez visual, debemos preguntarnos cuáles pueden ser los costos de adherir demasiado incondicionalmente a sus alternativas. En el caso del arte de describir, podríamos advertir que también en él opera una reificación, aunque de diferente índole, la que convierte en fetiche la superficie material en lugar de las profundidades tridimensionales. La crítica que hace Lukács de la descripción naturalista en la literatura y que Alpers no menciona podría aplicarse asimismo a la pintura. En el caso de la visión barroca, podríamos interrogarnos acerca de la celebración de la locura ocular que puede producir éxtasis en algunos, pero perplejidad y confusión en otros. Como han advertido con pesar algunos historiadores, como Maravall, la fantasmagoría del espectáculo barroco fue fácilmente empleada para manipular a quienes se sometían a ella. La versión habitual de la "industria de la cultura", para utilizar la expresión que Maravall toma prestada de Horkheimer y Adorno en su informe sobre el siglo XVII, no parece muy amenazada por los experimentos visuales posmodernistas de "*la folie du voir*"; antes bien, parece darse el caso contrario.

Por consiguiente, en vez de establecer una nueva jerarquía, probablemente sea más provechoso reconocer la pluralidad de los regímenes escópicos de que disponemos hoy. Antes que demonizar a uno u otro, puede ser menos peligroso indagar las implicaciones, positivas y negativas, de cada uno de ellos. Al hacerlo, no perderemos por completo la sensación de malestar que atormentó durante tanto tiempo a la cultura visual de Occidente, pero podemos aprender a ver las virtudes de las diferentes experiencias oculares. Podemos aprender a ir dejando de lado la ficción de una visión "verdadera" y regocijarnos en cambio en las posibilidades que nos ofrecen los regímenes escópicos

que ya hemos inventado y los que, aunque se hace difícil imaginarlos, indudablemente surgirán en el futuro.

Después de la publicación inicial de este artículo,[39] fui advirtiendo gradualmente las maneras más prácticas en que habían llegado a establecerse los tres regímenes escópicos analizados en él. En particular, una invitación que se me hizo para que reformulara el artículo a fin de presentarlo en una conferencia sobre la ciudad moderna que se realizaría en el Instituto de Arte Contemporáneo de Londres me llevó a especular sobre las posibles correlaciones entre cada régimen y los diferentes estilos de vida urbana. El argumento de Georg Simmel de que la experiencia visual es prioritaria en la metrópoli moderna ha sido ampliamente repetido, pero en qué consiste precisamente esa experiencia es algo que con frecuencia no encuentra una definición completamente homogénea. Aplicar los tres regímenes escópicos a las diferentes culturas visuales urbanas puede ser una manera útil de discriminar las variedades que a menudo se combinan en una misma versión de "la ciudad moderna".[40]

El perspectivismo cartesiano corresponde bien al modelo de la ciudad planificada racionalmente, cuyos orígenes se remontan a la antigua Roma. En este caso, el ideal de un espacio geométrico, isótropo, rectilíneo, abstracto y uniforme significó imponer patrones regulares, habitualmente cuadrículas o círculos concéntricos radiales, a los meandros más casuales de asentamientos humanos anteriores. La racionalización del espacio urbano se suspendió en general durante la Edad Media, pero se reavivó en el Renacimiento. Algunos papas, como Sixto V (1585-1590), intentaron reconstruir Roma siguiendo líneas radiales y recuperar su antigua gloria. Durante el reinado de Luis XIV, la ciudad de Richelieu, construida como un doble rectángulo a lo largo del castillo del cardenal, demostró el vínculo entre el suje-

39. Fue presentado por primera vez en el Dia Art Foundation de Nueva York en 1988 y publicado en *Vision and Visuality*, comp. de Hal Foster, Seattle, 1988.

40. Otra alternativa interesante sería aplicarlo a las variedades de paisajismo, la conexión entre "naturaleza" y "cultura", que podría extenderse más allá de las consagradas dicotomías del jardín y el desierto o el jardín francés y el inglés.

to monocular, perspectivista, y el poder de la mirada del soberano.[41] Ciudades-palacio ulteriores como Versalles, Karlsruhe, Mannheim y hasta la Washington proyectada por L'Enfant mostraron la coincidencia entre el poder del Estado y la construcción del espacio urbano de acuerdo con los principios visuales del régimen escópico dominante de la era moderna.

Durante la época de la Ilustración, arquitectos utópicos como Jean-Jacques Lequeu, Étienne-Louis Bouillé y Claude-Nicolas Ledeux produjeron planos aún más grandiosos para construir ciudades rigurosamente geométricas al servicio de la Razón, planos que nunca se hicieron realidad. Sólo en el siglo XIX, con el París del barón de Haussmann, las cuadrículas de ciudades norteamericanas como Nueva York y Filadelfia y la "extensión" de Barcelona de Ildefonso Cerda, el espacio urbano fue rehecho según los principios de perspectiva cartesianos. Los sueños del siglo XX de Le Corbusier y otros arquitectos de estilo internacional inspirados en la tecnología representan tal vez las expresiones más puras del orden visual dominante de la modernidad. La tan difamada Brasilia, proyectada por Lucio Costa en la década de 1950, fue la culminación de los proyectos de todos ellos.

Aquellos que levantaron la difamación con frecuencia encontraron una alternativa más estimulante para el espacio urbano que se aproxima más a nuestro segundo régimen escópico, el que asociábamos con el arte holandés de describir. Delft, Haarlem y, por supuesto la misma Ámsterdam representan ciudades que prescindieron de la imposición de cuadrículas geométricas o intimidantes vistas monumentales. Los efectos de perspectiva están deliberadamente ausentes; las calles y canales ofrecen vistas curvas e informales que se oponen a la idea de un punto de fuga central. Las texturas de los materiales de edificación y el interjuego de piedra, ladrillo y agua crean una experiencia tan táctil como visual; las formas claras son menos importantes que la atmósfera. Y como resultado de ello, tales ciudades parecen menos encarnaciones visuales del Estado disciplinador inclinado a controlar a sus ciudadanos mediante la vigilancia y más lugares cómodos donde reside una activa sociedad civil.

41. Sobre una versión de la ciudad, véase Philippe Boudon, *Richelieu, ville nouvelle*, París, 1978.

Los famosos interiores pintados con tanta frecuencia por Vermeer, De Hooch y otros maestros del arte de describir sugieren una vida urbana que transcurre gratamente en el espacio privado creado por la prosperidad burguesa. Las ciudades holandesas rara vez contienen las plazas monumentales o los bulevares rectilíneos que crean el telón de fondo para una vida más pública, o bien política o bien cultural. Y, como observa Alpers,[42] las vistas de sus ciudades ofrecidas por Ruisdael, Cuyp y Vermeer revelan una estrecha continuidad entre la vida urbana y la vida rural, muy diferente de la ruptura entre "cultura" y "naturaleza" evidente en el espacio urbano de perspectiva cartesiana. Aunque pocas veces imitadas en sus diseños y destinadas a ser superadas por otros modelos urbanos, tales ciudades continúan siendo recordatorios de alternativas en alto grado atrayentes al régimen escópico/urbano dominante.

Una tercera posibilidad, por supuesto, es la ciudad barroca más frecuentemente concretada, que llegó a su pleno desarrollo en el siglo XVII con planificadores urbanos tales como Bernini en Roma. Abandonando el perspectivismo rectilíneo del papa Sixto, Bernini procuró subvertir el neoclasicismo racional del Renacimiento. Como lo ha hecho notar Germain Bazin:

> [...] los espectaculares efectos de sorpresa son la esencia misma del barroco [...] La planificación barroca [...] estuvo dirigida no a la razón sino a los sentidos. El arquitecto barroco hacía todos los esfuerzos a su alcance para transformar los mínimos espacios en ventaja, mediante la fragmentación de los planos, mediante la elasticidad de las curvas. No tenía ningún deseo de imponer uniformidad a las fachadas de las diferentes casas y edificios; éstos debían encantar al espectador por su variedad.[43]

Las ciudades barrocas tenían amplias plazas públicas, pero a diferencia de sus equivalentes de perspectiva cartesiana, eran enclaves secretos (como la Plaza Mayor de Madrid o la Piazza Navona de Roma), desconectados de las arterias de tránsito comercial. Tales espacios a menudo se convertían en arenas tea-

42. S. Alpers, *The Art of Describing*, ob. cit., pág. 152.

43. Germain Bazin, *The Baroque: Principles, Styles, Modes, Themes*, Londres, 1968, pág. 311.

trales para todo tipo de representaciones, desde festivales religiosos hasta Autos de Fe.

Evidentemente, habría mucho más para decir si quisiéramos desarrollar los vínculos entre los regímenes escópicos de la modernidad y sus estilos urbanos. Pero, como lo hice antes, quiero concluir con un alegato a favor del mantenimiento creativo de todos ellos y no de la erección de una nueva jerarquía. Pues hasta cierto punto cada uno de ellos tendía a generar a los demás, al menos como un acompañamiento menor. Así, por ejemplo, las regularidades geométricas del clasicismo francés en el apogeo del *Ancien Régime* a veces se suavizaban mediante algunos efectos barrocos. Los colosales bulevares de Haussmann, con sus edificios de la misma altura y sus vistas que culminaban en monumentos, llegaron a ser el lugar de esa fantasmagoría evanescente de la vida callejera parisiense festejada por Baudelaire y, después de él, por muchos otros. Las cuadrículas de Cerda pronto cobraron vida gracias a las fachadas *art nouveau* brillantemente decoradas de las esquinas en ochava donde se cruzaban sus calles.

Del mismo modo, el paisaje urbano holandés fue interpretado como veladamente barroco a causa de la individualidad de las casas que bordeaban sus canales.[44] Y, por supuesto, a pesar de toda la vertiginosa desorientación de los sentidos que provoca, el barroco mismo no pudo erradicar por completo las bases clásicas de las edificaciones en las que colocaba sus interiores *trompe l'œil* y de donde hacía pender sus extravagantes fachadas. Si puede decirse que el posmodernismo resucitó los impulsos barrocos celebrados por Buci-Glucksmann, también hay que admitir que conservó los caparazones modernistas del perspectivismo cartesiano. En suma, así como no hay una visión "natural" previa a la mediación cultural, tampoco hay ningún estilo urbano que pueda satisfacer por sí mismo el anhelo humano por la estimulación ocular y el deleite visual.

44. Ibíd., pág. 312.

DISCUSIÓN*

Jacqueline Rose: Quiero hacerle una pregunta sobre su idea de la "pluralidad de los regímenes escópicos". Acepto lo que usted dice en cuanto a que esta pluralidad espectacular puede ser utilizada como un mecanismo de opresión. Pero la crítica de la perspectiva cartesiana siempre estuvo asociada a una concepción específica de lo político y a una noción particular del sujeto burgués. Y me pregunto qué ocurre con esa crítica política si uno la reformula como lo hace usted.

Martin Jay: Me encantaría desarrollar el tema de las implicaciones políticas de los regímenes escópicos, pero es algo que no puede resumirse demasiado. El régimen de perspectiva no es necesariamente cómplice sólo de ciertas prácticas opresoras. En determinadas circunstancias puede contribuir a la emancipación; en realidad depende de cómo se lo use. Y lo mismo puede decirse de cualquiera de las alternativas que presentamos.

El régimen perspectivista puede ser cómplice de cierta noción de un sujeto burgués aislado, un sujeto que no reconoce su corporeidad, su intersubjetividad, ni el hecho de que está inmerso en la carne del mundo. Por supuesto, este sujeto hoy sufre un intenso ataque y yo no pretendo reconstituirlo ingenuamente. Sin embargo, el perspectivismo cartesiano también puede operar al servicio de tipos de autocomprensión política que dependen de la distancia que se ponga entre el sujeto y el mundo; es el caso de los modelos científico-sociales explicativos, que se oponen a la inmersión hermenéutica del sí mismo en el mundo y crean al menos la ficción de una distancia objetiva de él. Pienso, por ejemplo, en la combinación que introdujo Jürgen Habermas en su análisis de la lógica de las ciencias sociales, una combinación de comprensión explicativa y hermenéutica basada en gran medida en la ficción perspectivista de estar fuera del objeto de indagación. Esta ficción es fácil de refutar porque siempre estamos inmersos en el mundo; también es fácil criticar su relación con el cientificismo. Pero antes de avanzar demasiado

* Extracto de *Vision and Visuality*, Hal Foster (comp.), Seattle, Bay View Press, 1988.

rápidamente hacia una posición contracientificista, deberíamos reconocer que la ciencia occidental depende de esa ficción, útil en la práctica, de una visión que pone distancia. De ningún modo quiero subestimar con esto los peligros implícitos, peligros en el plano de los géneros, en el plano de las clases, etcétera. Con todo, a veces es posible desenmarañar lo político de lo visual; no siempre están vinculados entre sí.

Norman Bryson: En mi caso, quiero preguntarle acerca del arte holandés, el segundo régimen escópico señalado por usted. Es verdad que, a diferencia del arte mediterráneo, resulta característica del arte holandés su resistencia a ser enmarcado: el encuadre de la imagen parece arbitrario –un corte aleatorio– y la composición no se presenta como el conjunto de repercusiones que se dan dentro de la imagen de su marco. Sin embargo, también podría decirse que el arte holandés es, por así decirlo, hiperreal, en comparación con el arte mediterráneo: hasta es más realista porque no está limitado por las estructuras del marco. Y, aunque la pintura nórdica sigue otro sistema de perspectiva –esférico más que plano–, su compromiso con la perspectiva no es fundamentalmente diferente del existente en el sur. En resumen, me pregunto si realmente existe una diferencia entre el arte holandés y el arte mediterráneo, y si un aspecto real de la diferencia entre el perspectivismo cartesiano y otros modos de visión no tiene acaso que ver, en cambio, con la performatividad, la idea de la *performance* y la inserción de lo corpóreo en el campo óptico. Estoy pensando en el arte barroco, pero también en ciertas formas de arte del siglo XIX en las que hay una intervención considerable de lo corporal en el marco, en la visibilidad del pigmento y el gesto, en el ascenso del boceto y en los estilos briosos como el de Delacroix y el de Daumier. La ruptura significativa con el perspectivismo cartesiano podría estar en esta fractura del espacio visual relativa a la entrada del cuerpo.

Martin Jay: En cierto modo, yo mismo he estado tratando de señalar precisamente eso: que el arte holandés no representa una ruptura radical con el perspectivismo como lo fue el arte barroco. Pero aquí debería aclarar qué quiero decir cuando hablo de realismo. Uno podría inspirarse, como lo hace Svetlana Alpers,

en la familiar distinción lukácsiana entre realismo y naturalismo (que debería tomarse con cautela). Como lo describe Lukács, el realismo opera con las profundidades tipológicas esenciales y no con las superficies. La narración produce una sensación tipológica de plena significación que va más allá de los datos dispersos y no integrables de un texto literario (o tal vez de una pintura). Al poner el acento en el espacio tridimensional antes que en la superficie bidimensional del lienzo, el perspectivismo cartesiano es realista en este sentido. Por su parte, el naturalismo sólo está interesado en la superficie, en describir sus variedades de formas sin reducirlas a ninguna profundidad visual simbólicamente significativa. Se contenta con la experiencia visual de la luz que llega a nuestros ojos.

Ahora consideremos que esos dos modos de realismo y naturalismo bien pueden ser complementarios. Ambos crean un efecto de realidad, uno basándose en nuestra creencia de que la realidad es profunda y el otro mostrando sencillamente superficies. Ambos modos están, además, asociados a cierto tipo de pensamiento científico; en realidad, la ciencia oscila entre las nociones cartesiana y baconiana sobre dónde está la realidad. Pero creo que usted tiene razón: la tercera alternativa pone en tela de juicio a las otras dos al hacer una crítica performativa del efecto de realidad mismo. Supongo que en el campo de la pintura quien produce ese efecto es el pintor o el espectador que entra a la pintura del mismo modo metafórico; esto impide ver la pintura, con el ojo realista o con el ojo naturalista, como una escena que se desarrolla exteriormente. Sería interesante indagar cuál sería la historia de esa alternativa más radical. Ciertamente, como sostuve al final de mi artículo, ahora parece hechizarnos a mí y a varios más.

Hal Foster: ¿Podría extenderse un poco más sobre la manera en que, a su modo de ver, el perspectivismo cartesiano deserotiza las obras?

Martin Jay: La idea es que el perspectivismo crea una distancia tal entre el ojo descarnado y la escena pintada que la pintura carece de la inmediatez asociada al deseo. Pero hay varias prácticas estéticas que a menudo contradicen esta concepción;

ya mencioné el ejemplo de Caravaggio. Un aspecto esencial de esta cuestión es el cruce de miradas; en la mayor parte de los desnudos, el personaje no le devuelve la mirada al espectador, sino que más bien está hasta tal punto objetivado que quien mira la obra no encuentra ninguna respuesta intersubjetiva. En Manet, en cambio, hay un *frisson* de reciprocidad que se había perdido en la construcción en perspectiva cartesiana, pérdida que dio como resultado la deserotización.

Hal Foster: De modo que en su modelo, ¿la deserotización es algo opuesto a la fetichización?

Martin Jay: Ése es un asunto interesante. Un fetiche puede entenderse como algo erótico o como algo que produce una especie de entidad cerrada que carece de reciprocidad erótica. Tal vez haya dos tipos de relación erótica, una fetichista y otra que no lo es. Por cierto, el fetichismo se da más en el arte holandés a través de los objetos que aparecen en el lienzo. Si hay un fetichismo en el perspectivismo cartesiano, es un fetichismo del espacio mismo. Pero sería interesante indagar la cuestión de los diferentes modos de la interacción erótica en lugar de la simple oposición entre lo erótico y lo deserotizado.

Auditorio (Bernard Flynn): Quiero hacerle una pregunta a Martin Jay. Me sorprendió un poco que usted considerara a Descartes como el iniciador de un régimen de lo visual. A mí me parece que sus textos también pueden interpretarse en un sentido radical y militantemente antivisual. Pensemos en qué se transforma un trozo de cera en las *Meditaciones*: toda la información que uno obtiene a través de los sentidos es falsa, nunca se restituye. Y hasta en la *Óptica*, en su teoría de la perspectiva (como la interpreta Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu*), uno no ve nada en absoluto, uno juzga. El espíritu puede vigilar al cerebro y luego generar un efecto de perspectiva, pero no realmente mediante la vista sino principalmente mediante el juicio matemático. En realidad, Descartes hasta emplea la metáfora del texto: uno lee el cerebro.

Martin Jay: Ésta es una pregunta excelente; me da la oportunidad de aclarar la dimensión de lo visual en Descartes. Lo mis-

mo podríamos decir de Platón: que también fue hostil a las ilusiones de los sentidos y que anhelaba defender la alternativa del ojo del espíritu. El cartesianismo contiene igualmente este dualismo, pues Descartes también nos ofrece una crítica de las ilusiones de la observación. Pero las reemplaza por una noción de la mente constituida visualmente. Para Descartes, el espíritu contiene ideas "claras" y "distintas", y la claridad y la distinción son términos esencialmente visuales. Además, la mente percibe la geometría natural, que es conmensurable con la geometría que sustenta nuestra visión empírica real. Descartes cree en la conmensurabilidad de estas dos esferas (que también podríamos caracterizar utilizando las dos nociones de luz, los rayos luminosos o *lumen* y la *lux* percibida); esto le permite sostener que inventos tales como el telescopio son valiosos porque nos muestran una experiencia visual que es conmensurable con la de la geometría natural.

Pasemos ahora a la cuestión del juicio, la cuestión del texto, que también es muy interesante. Se relaciona con lo que dije antes respecto de la dimensión semántica de la visión. Usted tiene razón: Descartes emplea explicaciones retóricas y lingüísticas que nos apartan de una noción puramente visual del ojo del espíritu o de los ojos reales. Pero casi siempre lo hace al servicio de una vigorosa noción de representación mental en la que uno ve (ésa es la palabra que emplea) "con una clara mirada mental". De modo que lo que está en juego no es ni la observación empírica real (que Merleau-Ponty quiere restaurar poniendo el acento en el cuerpo y en la visión binocular) ni una alternativa enteramente retórica, semántica, crítica o lingüística. Lo que está en juego es un tercer modelo que nuevamente considero paralelo a la tradición platónica de la representación mental: el del ojo del espíritu, el de la pureza de una óptica que está fuera de la experiencia real.

Auditorio (John Rajchman): Mi pregunta está dirigida tanto a Jonathan [Crary] como a Martin [Jay]. Me impresionaron sus observaciones, Jonathan, y me interesa particularmente la influencia de Foucault que advierto en ellas. Su enfoque de Foucault es muy diferente del que lo presenta como un denigrador de la visión, como lo ha hecho Martin en otro contexto ["In the empire of the gaze: Foucault and the denigration of vision in

twentieth-century french thought", en *Foucault: A Critical Reader*, comp. de David Hoy]. El suyo es un Foucault más preocupado por los "eventos" de lo visual.

Foucault sostenía, por supuesto, que la anormalidad o desviación es una categoría central en nuestro período moderno, especialmente cuando llega al extremo de la locura (como ha mencionado Jonathan –y Georges Canguilhem también lo recuerda–, Fechner y Helmholtz concibieron la visión en términos de lo normal y lo anormal y, por supuesto, Freud los había leído. En realidad, creo que en *Más allá del principio de placer* hay referencias tanto de Fechner como de Helmholtz). Para Foucault hay una gran diferencia entre esta concepción moderna de la locura entendida como anormalidad y la noción de locura del Renacimiento, que la consideraba un prodigio o una monstruosidad procedente de otro mundo. Por ello creo que no estoy de acuerdo con Martin cuando habla de "la locura del mirar" (*la folie du voir*) y sugiere, a la manera de Christine Buci-Glucksmann, que se trata de una reactualización de la visión barroca. El barroco no posee nuestra categoría de lo anormal, y nuestra irracionalidad visual (influida por el paradigma que esbozó Jonathan) es algo diferente. Por lo tanto, tal vez no sea tanto una reactualización como una reconcepción de "la locura del ver" a partir de nuestra propia racionalidad de lo anormal. (Ver las cosas de esta manera, incidentalmente, nos daría una perspectiva diferente del tipo de fobia contra la irracionalidad procedente de Jürgen Habermas.) ¿No hay acaso cierto conflicto entre estos dos tipos de historia?

Martin Jay: Su argumento de que Buci-Glucksmann construye una visión barroca a la medida de sus propósitos es válido, pero creo que esta autora también recuperó una actitud más positiva respecto de la "locura". Evidentemente, su interpretación está profundamente teñida de las preocupaciones contemporáneas –uno puede oír ecos de Lyotard, Lacan y otros pensadores recientes en cada página–, de modo que no es sólo el informe de un historiador.

Veamos ahora los dos registros de la locura: *la folie du voir* es una expresión que ronda la bibliografía desde hace un tiempo (también Michel de Certeau habló de ella). En este sentido, la

locura se considera extática, conectada con la *jouissance*, no compulsiva. La nota habermasiana que incluí al final del artículo pretendía sugerir que la "locura" no es buena ni mala, sino que es una categoría que debemos problematizar. Y ello puede requerir que retornemos a una noción que el mismo Foucault juzgaría problemática, pero me parece que él también nos enseñó a ser cautos con cualquier retorno al cuerpo. Para Foucault, por supuesto, el cuerpo está constituido cultural e históricamente; por lo tanto, nos vemos obligados una vez más a reflexionar acerca de sus implicaciones antes de aceptarlo como un fundamento sólido o como un antídoto contra la falsa descorporización de la visión.

Rosalind Krauss: Mi pregunta va dirigida a Martin [Jay] y se relaciona con la de John Rajchman. No estoy seguro de que podamos trasladar tan directamente los regímenes visuales del siglo XVII a las prácticas de fines del siglo XIX y comienzos del XX. ¿Se trata de homologías débiles o de fenómenos totalmente diferentes? Tomemos su ejemplo de la cuadrícula modernista y el mapa presentados por Svetlana Alpers como un modelo de la pintura holandesa del siglo XVII. La cuadrícula modernista es por completo diferente de esta cuadrícula cartográfica, porque la primera es reflexiva, es decir, organiza la superficie en la cual está proyectada, su contenido es la superficie misma. Con el mapa no ocurre lo mismo: su contenido procede de otra parte; no tiene nada que ver con el modelo reflexivo.

Otro ejemplo es la imagen anamorfa. La opacidad que aparece representada en la anamorfosis es una cuestión de punto de vista: uno puede ver correctamente la imagen si logra situarse en la posición adecuada. Mientras que la invisibilidad que surge dentro del modernismo no es tan obviamente física: está teñida o afectada por el inconsciente, y en esta invisibilidad inconsciente no hay ninguna perspectiva correcta ni ningún punto de vista ventajoso. Sólo puede reconstruirse bajo la modalidad de una forma diferente como el lenguaje. Creo que ése es un uso metafórico débil de la idea de anamorfosis. Usted parece aceptar esta hipótesis de Buci-Glucksmann y yo creo que, en su condición de historiador, no debería aceptarla.

Martin Jay: Comparto su inclinación a problematizar estos vínculos; veamos qué podría significar esto en los casos que usted menciona. Primero, el tema de la cuadrícula. Lo que Alpers nos dice es que, mientras la cuadrícula en perspectiva es completamente diferente de la cuadrícula modernista, la cuadrícula cartográfica (también presente en el arte holandés del siglo XVII) es un paso intermedio hacia la modernista. Está a mitad de camino porque lo que intenta hacer es, no una reproducción ilusoria de una realidad externa, sino una transfiguración de esa realidad ordenada de acuerdo con ciertos signos. De modo que en esta cuadrícula ya hay cierto grado de convencionalismo, una conciencia de la necesidad de emplear un modo que no sea meramente mimético. Y, en ese sentido, quizás esté señalando el camino hacia una cuadrícula completamente no mimética en el siglo XX.

En cuanto a la anamorfosis, una respuesta satisfactoria exigiría analizar algunos detalles. En su discusión de la vista desarrollada en *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan se muestra fascinado por la idea de la visión anamorfa, al igual que Lyotard en *Discurso, figura* (significativamente, los dos usan el cuadro de Holbein, *Los embajadores*, con su cráneo anamorfo, en las portadas de sus libros). En el análisis de la visión que propone Lacan, uno recibe la sensación de experiencias visuales cruzadas, que es lo que nos ofrece la visión anamorfa, si se la considera en tensión con la visión directa. De modo que, en ese sentido, nos ayuda a comprender las complejidades de un registro visual que no es planimétrico sino que tiene todas esas complicadas escenas que son irreductibles a un único espacio coherente.

Finalmente, en cuanto al argumento de Buci-Glucksmann, diría que uno debe tomarlo con reservas; fue escrito en la perspectiva de la década de 1980, no es un ejercicio puramente histórico. Pero creo que nos ayuda a vislumbrar el potencial de otra visión que ya estuvo presente en la tradición occidental, incluso en el apogeo del perspectivismo cartesiano. Nos permite ver lo que Jacqueline Rose llama "el momento de malestar" que siempre estuvo latente en esa tradición y que tal vez hoy estamos redescubriendo; aun cuando también, en parte, lo hayamos inventado.

10. Ideología y ocularcentrismo: ¿hay algo tras el azogue del espejo?

En la que seguramente es una de las metáforas más ampliamente destacadas de toda su obra, Marx comparaba la ideología con una *camera obscura*, esa "habitación oscura" en la que a través de un diminuto agujero hecho en una pared se proyecta la imagen invertida de una escena exterior sobre la pared opuesta. El famoso pasaje aparece en *La ideología alemana*: "Si en toda ideología los hombres y sus circunstancias aparecen cabeza abajo como en una *camera obscura*, este fenómeno se produce como consecuencia de sus procesos vitales históricos del mismo modo como la inversión de los objetos en la retina surge de sus procesos de vida físicos".[1]

El hecho de que Marx haya elegido una metáfora visual para distinguir entre el conocimiento correcto y el distorsionado no es en modo alguno sorprendente ni inusitado, pues el pensamiento occidental dio durante mucho tiempo prioridad a la vista como el sentido más capaz de comunicarnos la verdad de la realidad externa. Ya sea en la versión de las Ideas platónicas del "ojo del espíritu", ya sea como las ideas "claras y distintas" cartesianas expuestas a la "fija mirada mental", o como las observaciones baconianas basadas empíricamente en "la fe de los

1. Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, ed. e introd. de C. J. Arthur, Londres, 1970, pág. 47 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994]; sobre una consideración reciente de la metáfora, véase W. J. T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, 1986, capítulo 6.

ojos",[2] nuestras epistemologías más influyentes han estado siempre centradas en lo ocular. Consecuentemente, como lo demostró Hans Blumenberg,[3] la luz ha sido la metáfora preferida para representar la verdad, y el iluminismo, la metáfora elegida para referirse a la adquisición de esa verdad.

Pero, si bien la visión gozó de una condición jerárquica especial como el más noble de los sentidos, su capacidad para engañar también fue una fuente de constante preocupación. Confiar en el ojo de la mente, en lo que Carlyle alguna vez llamó la "óptica espiritual",[4] a veces llevó a que se desconfiara de la percepción real de los ojos físicos. Tanto la tradición platónica como la cartesiana fueron profundamente suspicaces en lo que atañe a las imperfecciones de lo que podría denominarse la "visión material", y procuraron distanciarse del ojo entendido como una parte concretamente constitutiva del cuerpo humano.[5] Pensadores religiosos, que creían más en la palabra de Dios y el proyecto hermenéutico de interpretarla que en la manifestación divina, con frecuencia se hicieron eco de esta sospecha. En sus formas más extremas, la hostilidad a la idolatría pagana produjo lisa y llanamente la práctica iconoclasta. Uno de los estímulos para ta-

2. Pueden hallarse discusiones provechosas sobre ésta y otras metáforas visuales de las epistemologías occidentales en Hans Jonas, "The Nobility of sight", en *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago, 1982 [ed. cast.: *El principio de vida: hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000]; y en Evelyn Fox Keller y Christine R. Grontowski, "The mind's eye", en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, comp. de Sandra Harding y Merrill B. Hintikka, Dordrecht, 1983.

3. Hans Blumenberg, "Licht als Metapher der Wahrheit", *Studium Generale*,10, 1957, págs. 432-447.

4. Ese fue el título de un ensayo de Carlyle publicado en James Anthony Froude, *Thomas Carlyle 1795-1835*, 2 vols., Nueva York, 1882, t. II, págs. 7-12. Sobre una discusión de la actitud romántica respecto de la visión, véase M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Nueva York, 1973, págs. 373 y siguiente [ed. cast.: *El Romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, Visor, 1992].

5. Sobre una crítica del ojo descarnado, véase de Maurice Merleau-Ponty, "Eye and mind", en *The Primacy of Perception*, comp. e introd. de James M. Edie, Evanston, 1964. Es interesante observar que Descartes, a pesar de la hostilidad que sentía por las imperfecciones de los ojos humanos reales, defendió el uso del recién descubierto telescopio en su *Dioptrique* de 1637.

les prácticas fue el temor de que el ojo fuera responsable de inquietos anhelos excitantes –lo que San Agustín llamó el "deseo ocular"–,[6] mientras que al ojo se le atribuyó la capacidad de escuchar pacientemente una voz autoritaria procedente de lo alto.

Por todas estas razones y muchas otras que por falta de tiempo no podemos aducir aquí, la visión sirvió como el modelo de la verdad y como una fuente de falsedad, una ambigüedad claramente explotada en la metáfora de la ideología donde Marx la compara con una *camera obscura*. Aquí el contraste se establece entre una falsa visión que se revierte y se invierte y una visión verdadera que está directamente en consonancia con el objeto que ve. La oscuridad y la opacidad de la caja cerrada se oponen también implícitamente a la claridad transparente de una *camera lucida*, de la cual el brillo del iluminismo expulsa la ideología. Aunque la analogía entre la visión retinal y la tergiversación ideológica no es realmente precisa –la mente, después de todo, no tiene inconvenientes en volver a colocar sus imágenes en la posición correcta,[7] mientras que las inversiones ideológicas no pueden disiparse tan fácilmente–, la elección de Marx de emplear una metáfora visual fue una estratagema retóricamente potente en un momento en que el ocularcentrismo aún ejercía el reinado supremo.

En nuestro propio siglo, sin embargo, se registró un ataque cada vez más intenso a las premisas de semejante supuesto. En realidad, gran parte de la energía intelectual reciente se ha dirigido, como traté de demostrarlo en otra parte,[8] a demoler la jerarquía tradicional de los sentidos, que había colocado a la visión en la cumbre. En consecuencia, en muchos sectores ésta perdió su posición como el sentido supuestamente más noble y se abandonó también la hipótesis de que la alternativa a una vi-

6. San Agustín analiza el deseo ocular en el capítulo 35 de sus *Confesiones*, donde lo vincula con las tentaciones de la curiosidad ociosa.

7. G. M. Stratton realizó un experimento usando unas lentes invertidas durante ocho días, y descubrió que podía volver a adquirir la visión normal derecha. Véase su "Vision without inversion of the retinal image", *Psychological Review* IV, 5, septiembre de 1897.

8. Martin Jay, "In the empire of the gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth-century french thought", en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Londres, 1986.

sión distorsionada, ideológica, invertida y revertida, oscura y opaca, era una visión clara y distinta de la verdad tal como en realidad es.

Lo cierto es que la confianza en la capacidad de la visión, en cualquiera de sus formas, para comunicarnos la verdad llegó a ser una marca ampliamente censurada de falsificación ideológica. Esta inversión es evidente, por ejemplo, en la reciente proliferación de ataques contra la idea de una mirada totalizadora desde lo alto, la visión de ojo de Dios del mundo, y contra las prácticas de vigilancia y disciplina que contribuye a fomentar esa mirada. Foucault es, por supuesto, el ejemplo evidente de esta crítica, pero podemos hallar otro ejemplo en alguien que procede de una tradición muy diferente, la fenomenología, también censurada por Foucault; me refiero a Claude Lefort. Inspirándose en el ataque de Merleau-Ponty al "pensamiento de elevada altitud", Lefort vinculó específicamente la creencia en la mirada de ojo de Dios con un concepto errado de ideología:

> No podemos [...] intentar delimitar la ideología en relación con una realidad cuyos rasgos derivarían de un conocimiento positivo, sin perder con ello un sentido de la operación de la constitución de la realidad y sin situarnos en la ilusoria posición de pretender tener una visión general del Ser [...] Si tuviéramos que juzgar como ideología el discurso que confronta la imposibilidad de su autogénesis, ello significaría que estaríamos convirtiendo esta imposibilidad en un hecho positivo, estaríamos creyendo en la posibilidad de dominarlo; nos estaríamos situando una vez más en la posición ilusoria de mirar desde arriba todo discurso para poder "ver" la división de la que ese discurso emerge, cuando el discurso sólo puede revelar esto en sí mismo.[9]

Otra manifestación de la nueva desconfianza que despierta lo visual puede discernirse en la frecuente aparición de ataques contra la especularidad y la especulación, contra el reflejo y la metafísica de la reflexión. En la tradición marxista, quien elaboró más vigorosamente esta crítica fue Louis Althusser. Tomando de Lacan las categorías de estadio del espejo y de lo

9. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, comp. e introd. de John B. Thompson, Londres, 1986, págs. 196-202.

imaginario, Althusser afirmaba que la ideología es "una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia".[10] Sin embargo, esas relaciones imaginarias no son equivalentes a la falsa conciencia, porque son elementos permanentes e inevitables de todos los sistemas sociales, independientemente de lo emancipados que éstos estén. El principal mecanismo que emplea la ideología para constituir estas relaciones imaginarias es lo que Althusser llama la interpelación de los individuos en su condición de sujetos, un proceso que, a pesar de la apelación verbal que también implica, es esencialmente especular. El sujeto individual no es sino una imagen reflejada y reducida del metasujeto, que es una abstracción generada por las contradicciones del sistema para obstruir sus operaciones. Ya sea que se lo llame Dios, Espíritu Absoluto, Estado e, incluso, Humanidad, este metasujeto es fundamentalmente el mismo fenómeno. El pequeño "yo" del sujeto ideológico se basa, pues, en el ojo especular del metasujeto que sólo se duplica a sí mismo en un proceso de narcisismo reflexivo.

Seguramente, la crítica de los fundamentos ocularcentristas de la ideología propuesta por Althusser se basó en una noción contrastante de la ciencia marxista que de algún modo pudo escapar a la mistificación. Aunque no identificada con la "conciencia verdadera", en el sentido tradicional de ideas o representaciones claras y distintas de la realidad externa, esa noción suponía, sin embargo, la posibilidad de penetrar en un nivel más profundo de las relaciones estructurales que la ideología se esforzaba por ocultar. En la medida en que Althusser continuó siendo un adepto al estructuralismo a pesar de que siempre afirmaba haberlo superado, su versión de la ciencia estaba también supeditada a una noción ocular de visión penetrante, que podía ver el esbozo de las estructuras profundas, transparentes a través de la superficie aparentemente opaca de la ideología. El confuso y ambiguo concepto de cientificidad de Althusser fue el blanco de numerosas críticas devastadoras y deben haber quedado

10. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. al inglés de Ben Brewster, Nueva York, 1971, pág. 153 [ed. cast.: *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970].

muy pocos adherentes, si es que queda alguno, que lo apoyen con cierta confianza. Pero su crítica de la especularidad, compartida como vimos por Lacan, conserva aún su fuerza tanto en círculos no marxistas como marxistas.

En el pensamiento feminista, por ejemplo, quien articuló más extensamente este concepto fue Luce Irigaray.[11] El espejo reflector plano de la metafísica occidental, argumentaba Irigaray, fue cómplice del privilegio falocéntrico atribuido a la subjetividad masculina. En ese caso se marca ofensivamente el contraste entre la visibilidad de los genitales del hombre y el aparente "*rien à voir*" de la mujer. El enfoque psicoanalítico clásico de la angustia de castración, con todas sus implicaciones sexistas, también es tributario de ese privilegio de la visibilidad por encima de lo invisible. Para las feministas como Irigaray –y podemos invocar argumentos de Cixous o de Kristeva–, suponer que la vista es más noble que otros sentidos, como el tacto o el olfato, es ideológico, al menos desde el punto de vista de una mujer.

El ocularcentrismo ha recibido críticas aún más radicales de los desconstruccionistas como Sarah Kofman, quien se muestra menos dispuesta que Irigaray a establecer otra jerarquía de los sentidos. En su estudio de 1973, *Cámara oscura de la ideología*, Kofman objeta explícitamente las implicaciones de la metáfora visual escogida por Marx en *La ideología alemana*.[12] Haciendo notar la importancia que también le da Freud, la autora sostiene que esa metáfora reproduce erradamente las tradicionales oposiciones binarias metafísicas de claridad/oscuridad, transparencia/opacidad, racionalidad/irracionalidad y verdad/falsedad. Sólo por abrigar la esperanza de revertir la imagen ilusoria de la ideología, Marx y Freud revelan su nostalgia de su propio orden jerárquico y binario. Aunque Marx no postula meramente la conciencia científica como el antídoto contra la falsa conciencia –una caracterización equivocada de su posición que ignora el

11. Véase especialmente Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trad. al inglés de Gillian C. Gill, Ithaca, 1985 [ed. cast.: *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltes, 1978].

12. Sarah Kofman, *Camera obscura de l'idéologie*, París, 1973 [ed. cast.: *Cámara oscura de la ideología*, Madrid, Taller de Ediciones JB, 1975].

énfasis que siempre puso en la necesidad de resolver en la práctica las contradicciones del mundo, necesarias para la mistificación ideológica–, su ideal, afirma Kofman, "continúa siendo el de un ojo perfecto, una retina pura".[13]

Kofman llega a la conclusión de que sólo Nietzsche trasciende el empleo inadecuado de la metáfora de la *camera obscura*, pues reconoce su metaforicidad, defendiendo una noción artística antes que científica de la verdad y multiplicando las implicaciones que el dispositivo mismo ofrece en perspectiva. Nietzsche advierte que cada individuo tiene su propia *camera obscura*, por lo tanto, no es posible que exista ninguna visión colectiva o intersubjetiva de la realidad. "La *camera obscura* –escribe Kofman con aprobación– nunca es una *camera lucida*, y en el empleo que hace Nietzsche de estas metáforas no se manifiesta ninguna nostalgia por la claridad. Nietzsche repite estratégicamente esta metáfora clásica para denunciar la ilusión de la transparencia".[14]

En su reciente defensa de la legitimidad filosófica de la desconstrucción, *The Tain of the Mirror*, Rodolphe Gasché amplía aún más este argumento. Afirmando que la corriente principal de la filosofía occidental ha sido una metafísica de la especularidad, Gasché argumenta que esa corriente llegó a su máxima expresión con la reflexión absoluta del idealismo alemán y particularmente con Hegel. En el pensamiento hegeliano, toda alteridad, toda diferencia y toda heterogeneidad se recupera en un gran gesto de reflejo perfecto, en el cual el metasujeto sólo se ve a sí mismo. Lo que se pierde en el proceso es el dorso plateado invisible del espejo, el azogue material del título del libro de Gasché. De acuerdo con la desconstrucción, allí, en ese lado del espejo, es donde se inscribe la diseminación. Pero el resultado no es la ceguera total, insiste Gasché:

> Al principio, el espejo que postula la filosofía de Derrida parece mostrarnos sólo su azogue; sin embargo, ese azogue opaco es también

13. Ibíd., pág. 33.
14. Ibíd.., págs. 59-60.

> transparente. A través de él uno puede observar el juego de reflexión y especulación tal como se produce en el reflejarse del espejo mismo. Visto desde adentro, este juego provoca una ilusión de perfección, pero observado a través del azogue, se revela limitado por las operaciones infraestructurales escritas en su lado invisible, sin las cuales el juego no podría siquiera haber comenzado.[15]

De modo que hay cierto lugar para la vista en la desconstrucción, pero todo lo que ésta puede mostrar son los límites de la especularidad y la interferencia que ejerce el azogue del espejo en su funcionamiento.

El hecho de que todos estos argumentos antioculares carezcan de una noción positiva de verdad clara, de objetividad no mediada y de visión transparente, bien podría hacernos suponer que sus defensores también abandonaron toda noción crítica de ideología. La afirmación de Althusser de que la ideología no puede ser superada –que se vuelve aún más perturbadora cuando se pone en evidencia la pobreza de su alternativa científica–, puede convertirse en el *telos* de prácticamente todos estos escritores. Pues si sólo vivimos en un mundo de perspectivas individuales, como sostiene Kofman; si estamos atrapados para siempre en una red de relaciones imaginarias basadas en la interpelación especular del sujeto, como asegura Althusser; si nunca podremos atravesar completamente el espejo del falogocentrismo a causa de nuestras divisiones sexuales, como da a entender Irigaray; y si la mirada a través del azogue del espejo nos muestra sólo los límites de la especularidad pura, como afirma Gasché, es difícil discernir cuál pueda ser el antídoto contra la ideología. Para decirlo de un modo levemente diferente, una vez que el "otro" de la ideología se descarta como concepto opuesto, el término pierde su aspecto crítico y llega a ser puramente descriptivo, como sucede con ciertos usos que le da la sociología dominante.[16]

15. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Massachusetts, 1986, pág. 238.

16. Un ejemplo clásico es el empleo que le da al término Daniel Bell en *The End of Ideology*, Glencoe, Illinois, 1960 [ed. cast.: *El fin de las ideologías*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1992]. Otros defensores de esta opinión son Edward Shils, Raymond Aron y Seymour Martin Lipset.

¿Cómo es posible, debemos preguntarnos entonces, defender la práctica de la crítica de la ideología en una era que ya no profesa el ocularcentrismo? Si no podemos ver la verdad plenamente visible, desnuda, pura y al derecho –una imagen faloculareéntrica, si es que alguna vez hubo una–, ¿podemos establecer otra norma que nos permita medir la distorsión ideológica? Si, para parafrasear la famosa distinción de Lacan entre "*le petit objet a*" y "*le grand objet A*", debemos renunciar a un "otro" visual de la ideología con una "O" mayúscula, ¿podemos en cambio hallar por lo menos algunos otros no visuales con "o" minúscula?

Para aquellos que desconfiaron de las ilusiones de nuestros sentidos y de la vista en particular, una alternativa frecuente fue indagar la esfera del lenguaje. La tradición religiosa que, en el sentido más amplio, podemos llamar hebraica (en oposición a la helénica, más orientada a lo visual) siempre confió más en la palabra divina que en los ídolos representados en imágenes. No es sorprendente entonces que críticos mucho más seculares del ocularcentrismo se hayan vuelto también hacia el lenguaje como un modo de preservar una noción crítica de la ideología. Pero aquí, por supuesto, no hay ninguna comunidad simple de opinión sobre qué es el lenguaje o sobre cómo opera para falsificar o comunicar la verdad.

De todas las tendencias posibles que uno podría elegir, permítaseme –por razones de brevedad– poner el acento en una oposición entre dos de ellas que a grandes rasgos podríamos denominar la hermenéutica desconstruccionista y la hermenéutica crítica. Ambas desconfían de una visión monológica científica que pretende ver la verdad bajo la superficie de un nivel adulterado de apariencias. Ambas abandonan el supuesto de una mente entendida como lo que Richard Rorty llama una "esencia vidriosa"[17] que refleja objetos exteriores a ella. Ambas rechazan las implicaciones ocularcentristas de la metáfora de la *camera obscura* de Marx. Pero, al ofrecer una alternativa, cada una de ellas destaca una dimensión diferente del lenguaje.

Al principio, la desconstrucción –si en realidad podemos homogeneizarla en una entidad tan coherente– puede parecer

17. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, pág. 37 [ed. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1979]. La frase fue tomada de la obra de Shakespeare *Medida por medida*.

hostil a cualquier concepto de ideología. Ésta es ciertamente la implicación que uno podría extraer del perspectivismo radicalmente nietzscheano de Sarah Kofman. Y también es sintomático que el índice del libro de Gasché no contenga ni una sola referencia a la ideología. Pero, si dirigimos la atención a la obra de otro de los líderes principales de la desconstrucción, el extinto Paul de Man, podemos ver que al menos uno de sus voceros todavía defiende su importancia. En el ensayo que da comienzo a su colección *La resistencia a la teoría*, De Man escribe:

> Lo que llamamos ideología es precisamente la confusión de lo lingüístico con la realidad natural, de la referencia con el fenomenalismo. De ello se sigue que, más que cualquier otro modo de indagación, incluyendo la economía, la lingüística de lo literario es un instrumento poderoso e indispensable para desenmascarar las aberraciones ideológicas y es un factor determinante para explicar por qué se dan tales aberraciones. Aquellos que le reprochan a la teoría literaria olvidarse de la realidad social e histórica (que es lo mismo que decir ideológica) sólo están expresando el temor de que sus propias mistificaciones ideológicas queden expuestas por la herramienta que ellos mismos tratan de desacreditar. Son, en suma, lectores muy pobres de la *La ideología alemana* de Marx.[18]

¿Cómo debe entonces la teoría literaria, en su versión desconstructiva, leer mejor *La ideología alemana* sin regresar a la noción ocularcentrista de colocar al derecho las imágenes revertidas e invertidas? De Man responde:

> [La teoría literaria desconstructiva] derriba las ideologías arraigadas revelando los mecanismos de sus operaciones; se lanza contra una poderosa tradición filosófica de la que la estética es una parte prominente; derriba el canon establecido de las obras literarias y desdibuja los límites entre el discurso literario y el no literario. Por implicación, también puede revelar los vínculos entre ideología y filosofía.[19]

18. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986, pág. 11 [ed. cast.: *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990]. Véanse también sus observaciones sobre la necesidad de una "crítica de la ideología" y la importancia que tuvieron Adorno y Heidegger en tal proyecto en la pág. 121.

19. P. de Man, ob. cit., pág. 11. Véase asimismo la discusión de la ideología en Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore, 1982, pág. 39. Ryan

También resulta difícil discernir las implicaciones de la posición del mismo De Man. Para el desconstruccionismo, las principales ideologías mistificadoras de la cultura occidental son la oclusión del momento retórico en la filosofía y la ciencia, la equívoca correspondencia de la referencia lingüística con la realidad de un objeto externo, la hipostatización de categorías tales como lo estético o lo literario, el allanamiento de los mecanismos de lo literario en cada texto, el confinamiento de la textualidad misma a lo que se encuentra entre las tapas de un libro, etcétera. Todas estas prácticas cuestionables merecen en realidad que se las combata como fuentes posibles de velamiento y ciertamente estamos en deuda con los desconstruccionistas por haber explorado sus implicaciones.

Sin embargo, bien podemos sentirnos inseguros con las contradicciones que acechan tras el intento de De Man de recuperar un concepto crítico de ideología. Si observamos atentamente su retórica, encontramos razones para alarmarnos. ¿Quién es, por ejemplo, el "nosotros" de su primera frase? Si llevamos el perspectivismo nitzscheano de Kofman a sus conclusiones individualistas, ¿qué lugar queda en la desconstrucción para un sujeto colectivo, un sujeto capaz de salirse de su propia *camera obscura* durante el tiempo suficiente para compartir una visión común de la naturaleza de la ideología? Además, De Man nos dice que la ideología es la confusión de lo lingüístico con la realidad natural, de la referencia con el fenomenalismo. Lo "otro" –con "o" minúscula– de la ideología sería presumiblemente, en este sentido, superar esa confusión. Pero semejante logro no significaría que podamos decir cuándo estamos hablando de "realidad" lingüística y cuándo no, pues sin duda una de las principales lecciones de la desconstrucción es que nunca podemos establecer una clara distinción entre tales enfoques putativos del mundo. Nuestro conocimiento de la naturaleza, o de cualquier otra cosa en lo que a eso concierne, es desde siempre lingüístico en el sentido fuerte del término. Por consiguiente, lo único superable es la falsa creencia de que podemos aislar nuestras mediaciones retóricas y ver el mundo al derecho. De ahí

argumenta que creer en una significación ideal anterior a su expresión textual es equivalente al idealismo que Marx ataca en *La ideología alemana*.

que debamos continuar siendo agnósticos respecto de cualquier realidad externa en relación con la cual podemos medir nuestra comprensión y hallarla apropiada o no. Saber que hasta ahora estuvimos desorientados en nuestro intento de desglosar la referencia del fenomenalismo puede ser un progreso en comparación con la alegre creencia de que no estamos confundidos, pero eso no es tanto un paso más allá de la ideología como una dimensión inevitable e irremediable de la condición humana. Porque, al tiempo que se produce la desconstrucción de la frontera que separa la retórica de la percepción de la naturaleza, advertimos con serenidad que inevitablemente se restablecerá en nuestra práctica cotidiana. No existe ninguna cura radical, ningún beneficio terapéutico revolucionario que pueda surgir del reconocimiento de nuestra creencia falsa, pues es importante impedir que volvamos a caer en el error. La desconstrucción, como la poesía en el célebre verso de Auden, hace que no acontezca nada.

Sin embargo, De Man argumenta que "la lingüística de lo literario es un instrumento indispensable para desenmascarar las aberraciones ideológicas". Pero si hay aberraciones, debe de haber una norma en virtud de la cual se las mide, un estado presumiblemente libre de ideología o algo que se asemeje mucho a ese estado. Pero precisamente lo que tanto se esmera en refutar la desconstrucción es ese estado de plena presencia, de inmediatez y transparencia. Si existe un *point d'appui* normativo más allá de los engaños de la ideología, es únicamente el repudio nietzscheano de toda la problemática de la conciencia verdadera y falsa, basada en una desacreditada metafísica sujeto/ objeto de correspondencia entre la idea y su referente. Pero aquí nos enfrentamos con el clásico problema de decidir cómo juzgar si una aserción es verdadera o falsa, cuando se niega todo el fundamento que permite distinguir las dos posibilidades. Algunos pueden sentirse satisfechos diciendo que de algún modo hemos superado ese problema porque hemos aprendido que el lenguaje no puede reducirse a su función constatativa, predicativa y, por lo tanto, no puede medirse en comparación con un objeto supuesto exterior a él, pero esta respuesta ofrece muy poco sustento para elaborar un concepto viable de ideología.

Finalmente, De Man nos dice que la desconstrucción demolerá "las ideologías arraigadas al revelar los mecanismos de sus

operaciones". Esta afirmación es, por supuesto, el viejo programa formalista de desnudar el artificio, que en manos de Brecht y sus seguidores también se abrió camino en la estética marxista. Aunque sin duda la desconstrucción es una herramienta indispensable para exponer las ilusiones engañosas del genio autoral o la integridad orgánica de la obra de arte, desafortunadamente también es muy problemática como base de una teoría crítica. En primer lugar, el objetivo de revelar los mecanismos ocultos está basado tácitamente en un modelo de esencia/apariencia que en general la desconstrucción se ha esforzado por desacreditar. Aunque él mismo cuestione la distinción entre superficie y profundidad, con su retórica de la revelación De Man sugiere lo contrario, pues presupone la misma premisa del ocularcentrismo sobre la capacidad de ver a través de una superficie aparentemente opaca para poder revelar las verdades ocultas debajo de ella, premisa que el vuelco antiocular dado por la mayor parte del pensamiento del siglo XX puso en tela de juicio. La metáfora derrideana de un tablero de ajedrez sin fondo sugiere que una vez que alcancemos un mecanismo supuestamente oculto, también él estará sujeto a una desconstrucción adicional *ad infinitum*, de modo tal que nunca podrá alcanzarse un nivel último, esencial, de explicación.

En segundo lugar, casi no contamos con pruebas que nos permitan demostrar que el hecho de descubrir los artificios literarios realmente cambia algo fuera de la práctica de la crítica literaria misma. Además, ese modelo ya fue anticipado por el arte modernista, una de cuyas estrategias centrales fue poner de relieve su propio artificio, revelar la materialidad de sus medios y problematizar su voz autoral. Esta desestetización del arte, como la habría llamado Adorno, fue útil para impugnar ciertas nociones anteriores de la estética, pero constituyó además el momento fundador de una nueva estética de un estilo diferente, que podemos llamar modernismo.[20] Que esa misma desestetización pueda ser a su vez ideológica en algunos sentidos es un te-

20. Un enfoque de la crisis de los supuestos estéticos tradicionales anterior a la aparición real del modernismo, puede verse en Catherine Gallagher, *The Industrial Reformation of English Fiction 1832-1867*, Chicago, 1985. La autora demuestra que la novela realista del siglo XIX también experimentó un colapso de su coherencia formal al tratar de incorporar material nuevo procedente de discursos no literarios.

ma que puede debatirse y, por supuesto, ya fue debatido por diversos críticos desde Lukács a Jameson. El mismo De Man contribuyó a fomentar esa sospecha con su tendencia a considerarla la cualidad esencial de toda literatura, deliberadamente modernista o no. Pues si se adopta ese punto de vista, se pierde la especificidad histórica de las diferentes prácticas literarias.

Finalmente, como bien lo sabía Brecht, aunque sus seguidores menos políticamente comprometidos a veces lo hayan olvidado, la exposición de las operaciones de la ideología no basta por sí sola para debilitarla realmente; esto sólo se consigue cuando se cambia la constelación más amplia de fuerzas que la hacen necesaria. Indudablemente, De Man reconoce al pasar la importancia de esta apreciación, cuando dice que la lingüística de lo literario es "*un* factor determinante" para explicar la aparición de la ideología, pero nunca ofrece ningún análisis real de los vínculos entre ese factor y los demás factores determinantes que no nombra. En realidad, sólo nos queda creer de buena fe en la aseveración de que al subvertir las mistificaciones que más le importa combatir –las que enumeré anteriormente–, la desconstrucción ha de contribuir a subvertir las otras, cualesquiera que éstas sean. Pero, en realidad, no es fácil establecer cuál es el vínculo que las une, especialmente cuando la desconstrucción puede volverse contra muchos de los valores por los cuales los grupos oprimidos creían –quizás ingenuamente– estar luchando, valores como la solidaridad, la comunidad, la universalidad, la soberanía popular, la autodeterminación, la capacidad de acción, y otros semejantes. Mientras no haya una noción más desarrollada de lo que no es una aberración ideológica, quedará siempre la sospecha de que la desconstrucción puede ser corrosiva, no sólo de las mistificaciones, sino también de cualquier alternativa positiva posible.

A pesar de su resuelto quebrantamiento de muchos de los supuestos fundamentales del pensamiento occidental, a pesar de su asedio –en el sentido derrideano de sacudir, pero dejando en pie– a las jerarquías tradicionales de ese pensamiento, y a pesar de toda su autoproclamada sedición, se hace difícil no llegar a la conclusión de que la alternativa desconstruccionista a la desacreditada versión ocularcentrista de la crítica de la ideología es en sí misma insuficiente. Pues es muy poco lo que aporta en cuanto a sugerir qué pueda ser lo otro de la ideología, ya sea con

"o" minúscula o con "O" mayúscula, aparte de insinuar que esa alternativa son sus propios trabajos de Sísifo.

¿Cuál es, entonces, la alternativa que por razones de brevedad llamé hermenéutica crítica? En este terreno, el principal vocero es Jürgen Habermas, aunque también deberían reconocerse las contribuciones de otros pensadores como Paul Ricœur y Karl-Otto Apel. Éste no es el lugar indicado para revisar la introducción de Habermas de un giro lingüístico en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt ni de examinar la profusión de comentarios dedicados a ella. Permítaseme hacer solamente unas pocas observaciones que se relacionan con la cuestión de la ideología. Aunque la obra de Habermas incluye estudios sobre diversas ideologías sustantivas que él considera particularmente importantes hoy –el fetiche de la ciencia y la tecnología, por ejemplo–,[21] la principal contribución que hizo a la crítica de la ideología se refiere a sus fundamentos formales. Basado en una lingüística más pragmática que estructural, compuesto de apreciaciones procedentes de una variedad de tradiciones, su argumento puso el acento en el proceso de interacción comunicativa a través del discurso intersubjetivo. Habermas postula como un *telos* teórico del lenguaje el supuesto de una situación de habla no distorsionada en la cual la fuerza del mejor argumento –antes que la del prejuicio, la manipulación o la coerción– crea un consenso de opinión tanto sobre las cuestiones cognitivas como sobre las normativas. Lo que define el término "mejor" no es la coincidencia con una realidad externa, sino la capacidad del argumento para persuadir después de que se haya desarrollado un proceso de deliberación racional, un proceso siempre abierto a una revisión ulterior. Por supuesto, semejante estado de cosas es un ideal regulador al que sólo podemos aproximarnos asintóticamente. La principal ventaja de este argumento respecto de las teorías hermenéuticas que suponen que la comunicación significativa existe desde siempre o puede realizarse sólo en virtud del esfuerzo interpretativo –lo cual la convierte en una hermenéutica crítica antes que en una hermenéutica pura– es la vinculación que establece entre len-

21. Jürgen Habermas, "Technology and science as 'ideology'", en *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, trad. al inglés de Jeremy J. Shapiro, Boston, 1970 [ed. cast.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1986].

guaje y poder. Porque sostiene que sólo es posible aproximarse a la situación no distorsionada del habla cuando las condiciones sociales están a su vez libres de dominación jerárquica. Un conflicto de interpretaciones sólo puede resolverse racionalmente cuando opera una estructura formal de reglas y procedimientos, una estructura que permite el intercambio no restringido de opiniones conducente al triunfo último del mejor argumento. Esta condición no significa la ingenua suspensión del poder, como le reprocharon algunos críticos a Habermas, sino que implica oponerse a las relaciones de poder sistemáticamente asimétricas. El poder que queda no está al servicio de la dominación, que es la *raison d'etre* de la ideología, sino al servicio de una acción concertada tendiente a vencer la autoridad ilegítima. Tal victoria sólo puede obtenerse mediante un esfuerzo intersubjetivo que vaya más allá del individualismo radical del perspectivismo nietzscheano de Sarah Kofman y del antiindividualismo de teorías como la de Althusser, que sostiene que el sujeto es sólo un efecto de la ideología especular.

Al abordar directamente el espinoso problema de distinguir entre un consenso basado en la manipulación, el prejuicio y la mistificación, y otro basado, al menos tendencialmente, en el discurso racional sustentado por relaciones de poder simétricas, Habermas nos ayuda a establecer un ventajoso punto de vista desde el cual podemos decir que la ideología es una aberración. Como lo expresó John Thompson en su reciente *Studies in Theory of Ideology*, "estudiar la ideología [...] es *estudiar las maneras en que el sentido (o la significación) sirven para sustentar relaciones de dominación*".[22] Es decir, la ideología no es una función de la visión ocluida; es una distorsión en el proceso de racionalidad comunicativa instalada para impedir que puedan establecerse relaciones de poder simétricas. En otras palabras, la crítica de la ideología sólo es significativa cuando no se limita a poner en evidencia el artificio y a subvertir el saber recibido, sino que se opone a las condiciones que, en primer lugar, tienen necesidad de la ideología. Porque la ideología no es meramente una comprensión errada de la realidad; es un elemento de la explotación y la dominación de los seres humanos.

22. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984, pág. 194.

Por lo tanto, el proyecto de Habermas está al servicio de la emancipación mediante el cambio social y no sólo mediante la reinterpretación textual. Como está dispuesto a defender de manera sutil los valores de la tradición ilustrada, no es sorprendente descubrir que Habermas es algo menos violentamente hostil a la visión que algunas de las otras figuras que analizamos antes. En realidad, el proceso de la crítica de la ideología, tal como él lo entiende, le da cierto lugar a la epistemología objetivista que está estrechamente vinculada al privilegio de la visión. Pues no sólo es un instrumento indispensable en nuestra relación con la naturaleza, sino que también nos ayuda a dar sentido a aquellos aspectos de un orden social reificado que funcionan como si fueran una "segunda naturaleza", para emplear el familiar concepto marxista hegeliano. Es decir, mientras las relaciones asimétricas, jerárquicas y de dominación impregnen nuestra sociedad, será necesario investigarlas desde afuera, aun cuando tratemos de socavarlas desde adentro. Aunque el punto de vista de una exterioridad total es, por supuesto, una ficción, inmersos como estamos en la carne del mundo y poseyendo únicamente un horizonte limitado desde el cual podemos mirar en derredor, este "como si" sigue siendo, sin embargo, un útil concepto para nuestro intento de comprender las restricciones estructurales más amplias que limitan nuestra interacción comunicativa. Desconstruccionistas como De Man tácitamente reconocen esta necesidad al suponer que podemos revelar el mecanismo que explica cómo opera la ideología. No podemos renunciar por completo al ojo frío del análisis desapasionado y perder la ventaja de tener cierta perspectiva sobre un problema, para poder escucharnos recíprocamente con el propósito de alcanzar un consenso racional sobre nuestros intereses potencialmente comunes. Como lo ha destacado con frecuencia Ricœur, en algún momento necesitamos poner cierta distancia, tener un panorama más sinóptico, como la condición positiva de toda comprensión histórica.

Evidentemente, es mucho lo que se puede decir acerca de las implicaciones de todo esto, muchas de las cuales bien pueden parecer problemáticas sin desarrollo adicional, pero quiero terminar tomando un rumbo diferente, que nos conducirá hacia un enfoque cauto que podríamos situar entre las dos alternativas de

base lingüística opuestas al concepto ocularcentrista de ideología. Ninguna de ellas por sí sola ofrece un cimiento suficientemente sólido para elaborar una crítica de la ideología que pueda sobrevivir a los cargos de arbitrariedad esgrimidos por aquellos que niegan la posibilidad de escapar de la ideología. La posición desconstructiva tiende a preocuparse por el lenguaje y la textualidad *per se*. Como resultado de ello, sus exponentes a menudo se inclinan hacia cierta homogeneización de la tradición metafísica del pensamiento occidental en su conjunto, que suele caracterizarse como logocéntrica, especular, etcétera. Sintomáticamente, cuando en una conferencia reciente se le pidió que explicara el auge de la desconstrucción misma durante la última generación, Derrida desestimó la pregunta afirmando que el lenguaje siempre se cuestiona a sí mismo.[23] Este tipo de hostilidad al cambio histórico es, ni hace falta decirlo, fatal para cualquier teoría crítica de la ideología que quiera ir más allá del agobiante supuesto de que la mistificación es una constante universal de la condición humana.

Con todo, al oponerse a una importante cantidad de verdades recibidas, la desconstrucción puso sobre el tapete una serie de cuestiones enormemente estimulantes para que sean indagadas por la crítica de la ideología. Sin embargo, el aspecto esencial es promover las condiciones que permitan desarrollar un debate de estas características con la esperanza de resolver sus implicaciones. Aquí sólo puede ayudarnos una teoría que tome seriamente las vinculaciones entre las manipulaciones lingüísticas y la dominación social en circunstancias históricas particulares. Seguramente, no hay ninguna garantía de que una situación de habla perfectamente simétrica, si en realidad es algo más que un ideal regulador teórico, pueda proporcionar algo semejante a la certeza de la antigua noción ocularcentrista de la conciencia verdadera como la correspondencia entre la idea y su objeto. Pero al menos nos ofrece cierta norma de procedimiento para que nuestra frágil capacidad de razonar pueda conducirnos más allá de las ilusiones ideológicas y la dominación que esas ilusiones promueven. Sin un criterio de este tipo, bien podemos volver a

23. Conferencia sobre los estados de la "teoría" en la universidad de California, Irvine, mayo de 1987.

caer en una resignada aceptación del poder coercitivo de la autoridad institucionalizada, que no puede ser combatido por nada exterior a él (por ejemplo, Stanley Fish). En esa perspectiva, lo "otro" de la ideología es un concepto que carece por completo de sentido.

Se impone una palabra final sobre la relación entre la ideología y lo visual. En el contexto ocularfóbico de gran parte del pensamiento del siglo XX, con frecuencia parecería que ha resurgido la antigua hostilidad religiosa contra la idolatría, dispuesta a impedir cualquier apreciación positiva de lo visual. Una de las fuentes de la desconfianza religiosa en relación con la vista, como ya lo hicimos notar, fue la angustia desencadenada por el deseo ocular. En nuestro contexto más secular, este sentimiento a veces parece haberse transformado en una profunda desconfianza por lo que, según la célebre denominación de Guy Debord, constituye "el espectáculo" del moderno capitalismo consumidor.[24] Junto con la vigilancia, el espectáculo está considerado como uno de los pilares visuales del orden actual, un orden que opera estimulando los anhelos que nunca pueden cumplirse realmente de un modo positivo y satisfactorio.

Sería una necedad rechazar esta percepción del modo como, al menos en parte, se generan los deseos en nuestra sociedad en virtud de las seducciones de la vista. Pero escritores como Castoriadis y Ricœur han observado también que lo que podría llamarse el "imaginario social" contiene elementos que no pueden reducirse a meras mistificaciones ideológicas.[25] Porque, además de las fantasías ilusorias, también proyecta imágenes utópicas de otro orden social posible. Desde un punto de partida agustiniano, el deseo ocular debe ser condenado porque nos distrae de la misión de escuchar la palabra divina que está en las Escrituras, pero para aquellos de nosotros que no estamos tan seguros del poder de aquella palabra, la vista puede tener una función más loable. Como un estimulante de la insatisfacción, por abierta

24. Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Detroit, 1970 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000].

25. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, 1975 [ed. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983]. Paul Ricœur, "Ideology and utopia as cultural imagination", *Philosophic Exchange*, 2, verano de 1976, págs. 17-28.

que pueda estar a la manipulación, también es la fuente de un anhelo por algo mejor. La crítica de la ideología puede existir sólo cuando tales anhelos aún se consideran viables. La antigua metáfora de la *camera obscura*, que muestra a la ideología como una imagen revertida e invertida de un mundo realmente existente, puede resultar, como ya lo hemos hecho notar, difícil de sostener en nuestra era antiocular, pero tal vez otro vínculo entre la ideología y lo visual sea más sustentable. Es decir, lo que *buscamos* cuando criticamos las distorsiones de la ideología puede estar presente en lo que *vemos* en ciertas manifestaciones de la ideología misma.[26] Las imágenes de reciprocidad especular, de significación transparente, que se yerguen a la luz de la verdad, etcétera, pueden desconstruirse fácilmente como quimeras, pero quizás también sean las claves de ese "Otro" inalcanzable de la ideología –esta vez con "O" mayúscula– sobre el que finalmente debe descansar toda crítica.

26. Reconocer la calidad ambivalente de la ideología en el sentido de que contiene tanto un anhelo por algo mejor como un consuelo por el hecho de que sea imposible satisfacerlo en las circunstancias presentes, puede interpretarse como una derivación de la crítica desconstruccionista a las formulaciones que obligan a optar por una u otra posibilidad. Aunque también suele entenderse como muestra de un concepto dialéctico de la ideología que puede remontarse al uso mismo que le dio Marx.

11. El modernismo y el abandono de la forma

La historia del modernismo estético con frecuencia fue escrita como el triunfo de la forma sobre el contenido, la apoteosis de la autorreferencialidad sobre la representación o expresión de algo externo a la obra misma.[1] El discurso crítico que acompañó al modernismo se preocupó asimismo por las cuestiones formales, bien con beneplácito, como en los casos de Roger Fry, Clive Bell y los formalistas rusos, bien con desaprobación, como ocurrió con la mayor parte de los críticos marxistas. Para estos últimos el término mismo "formalista" llegó a ser, como bien sabemos, una palabra conveniente para descalificar, como sucedió con Georg Lukács y Bertolt Brecht, quienes inventaban ingeniosas maneras de endilgarse mutuamente el mote.[2] No menos acalorada fue la discusión, que se remonta por lo menos a Simmel, sobre los hipotéticos vínculos entre la abstracción formal de la vida moderna en su conjunto y su equivalente estético. La modernidad, en suma, a veces pareció coincidir con la diferenciación misma entre forma y contenido, incluso con la fetichización de la forma autosuficiente como el asiento privilegiado de la significación y el valor.

1. Véase, por ejemplo, Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, trad. al inglés de Michael Shaw, Minneapolis, 1984, pág. 19 [ed. cast.: *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987]; Suzi Gablik, *Progress in Art*, Nueva York, 1976, pág. 85.

2. Véanse los ensayos reunidos en *Aesthetics and Politics; Debates Between Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno*, comp. de New Left Review, epílogo de Fredric Jameson, Londres, 1977.

En lo que sigue, no pretendo echar por tierra el saber convencional sino principalmente problematizarlo, indagando el rastro de lo que puede denominarse una tendencia subordinada dentro del modernismo estético que combatió la apoteosis y la purificación de la forma. Es decir, quiero explorar lo que podría llamarse un potente impulso antiformalista del arte moderno, que podemos identificar del mejor modo posible con la enérgica defensa de lo *informe* hecha por Georges Bataille.[3] Al hacerlo espero ofrecer además algunas visiones profundas de las complicadas relaciones que se dieron entre el modernismo, la lucha por la hegemonía de la forma, y lo que en otra parte llamé la crisis del ocularcentrismo, la denigración de la visión especialmente virulenta en el pensamiento francés del siglo XX.[4]

Antes de entrar en el oscuro y laberíntico territorio de lo *informe*, permítaseme detenerme un momento en el concepto o, mejor dicho, en los conceptos de forma a los cuales se lo ha contrapuesto. Aunque éste no es el lugar adecuado para aventurarse a emprender una investigación a gran escala de las múltiples significaciones asociadas a ese término, será útil recordar cinco sentidos diferentes que ejercieron un potente impacto en la historia de la estética.[5] En primer lugar, la forma fue identificada con el arreglo o el orden compuesto de partes o elementos distintos, por ejemplo, la disposición de las figuras en una pintura o de las notas en una melodía. En este sentido, la buena forma generalmente significó la proporción, la armonía y la mesura entre las partes componentes. En una segunda acepción, la forma significó lo que se ofrece directamente a los sentidos en oposición al contenido transmitido, por ejemplo, cómo suena un poema en lugar de qué significa esencialmente.

3. Georges Bataille, "Formless", en *Visions of Excess; Selected Writings, 1927-1939*, comp. de Allan Stoekl, trad. al inglés de Allan Stoekl y otros, Minneapolis, 1985. El artículo apareció por primera vez como una entrada del *Dictionnaire critique* en *Documents*, 7, diciembre de 1929.

4. Martin Jay, "In the empire of the gaze: Foucault and the denigration of vision in 20th-century french thought", en *Foucault: A Critical Reader*, comp. de David Couzens Hoy, Londres, 1986; véase también el capítulo 8.

5. Aquí me inspiro en el excelente ensayo de W. Tatarkiewicz sobre "Form in the history of aesthetics", en *Dictionary of the History of Ideas*, vol. II, comp. de Philip P. Weiner, Nueva York, 1973.

El valor formal significó, en este sentido, el placer sensual en oposición a un núcleo parafraseable de significación. En tercer lugar, la forma significó el contorno o la silueta de un objeto, en oposición a su peso, su textura o su color. En este sentido, normalmente se les reconoce honores más elevados a la claridad y la gracia. En un cuarto sentido, la forma fue sinónimo de lo que Platón llamó Idea y Aristóteles entelequia, es decir, sinónimo de la esencia más sustancial de una cosa, antes que su mera apariencia. En este caso, el valor formal conlleva una carga metafísica que sugiere la revelación de una verdad superior a la evidente en la percepción cotidiana. Por último, la forma ha significado la capacidad constitutiva de la mente para imponer una estructura en el mundo de la experiencia sensorial. La primera crítica de Kant es el *locus classicus* de esta noción de forma que se caracteriza por atribuir categorías cognitivas a priori al intelecto humano. Aunque el mismo Kant no atribuyó categorías trascendentales comparables al juicio estético, críticos posteriores como Konrad Fiedler, Alois Riegl y Heinrich Wölfflin trataron de establecer regularidades formales universales que gobiernen tanto la experiencia estética como la epistemológica.

La apoteosis modernista de la forma se inspiró en uno u otro momento en estas significaciones. Así, por ejemplo, la denigración del ornamento en la arquitectura de Adolf Loos, Le Corbusier o la Bauhaus implicó la elevación holística de la proporción y la medida estructural sobre el fetiche aislado de las partes componentes. De modo similar, el acento puesto en la sonoridad musical de la poesía, típicamente expresada en el célebre mandato de Verlaine de retorcer el cuello de la elocuencia, indicaron la apoteosis de la forma entendida como la inmediatez sensual por encima del contenido mediado. La imposición de líneas y figuras autónomas en las pinturas abstractas de un Mondrian o un Malevitch revelaron igualmente el triunfo del contorno sobre la textura o el color, así como, por supuesto, sobre la referencia mimética, narrativa o anecdótica. Kandinsky, por su parte, defendió la liberación de la forma abstracta en nombre de un esencialismo religioso que evocaba las nociones metafísicas platónica y aristotélica de la forma sustancial. Y finalmente, no fueron pocos los artistas modernistas que caracterizaron su obra como la im-

posición deliberada de la forma sobre el caos exterior a ellos y quizás también sobre el caos interior.

Con todo, si bien gran parte del modernismo puede interpretarse como la hipertrofia de la forma en muchos o en todos sus sentidos, desde el comienzo hubo un contraimpulso dentro del arte moderno que se resistió a esa exaltación de la forma, una negativa a tolerar la diferenciación y la purificación características de la estética modernista en general. Sin embargo, es importante señalar que esta resistencia no se ejerció en nombre de uno de los antónimos típicos de la forma, tales como el contenido, el tema mismo o el elemento. Fue una resistencia que no ofreció el antídoto materialista a la autorreferencialidad que un marxista como Lukács reclamaba tan fervientemente. Antes bien, prefirió definirse, suponiendo que se hubiese dignado someterse a una definición, en términos negativos, como deformación o, aún más radicalmente, como amorfismo. En lugar de dar prioridad a la belleza formal ideal, esta tendencia procuró valorizar la bajeza y la ignominia. En vez de favorecer la pureza y la claridad, optó por la impureza y la oscuridad.

Esta corriente tuvo, por supuesto, precursores, como lo demuestra la historia del grotesco entendido como concepto estético.[6] Pero lo que da una fuerza especial al giro modernista contra la forma es su vinculación con la crítica ampliamente difundida de la supremacía visual, de la tendencia ocularcentrista de la tradición occidental en sus versiones más helénicas. Por supuesto, el vínculo entre la forma y la visión fue destacado con frecuencia, después de que se reconoció que la palabra latina *forma* traducía las dos palabras griegas de origen visual *morphé* [forma] y *eidos* [aspecto exterior]. Así, por ejemplo, Jacques Derrida observó en su crítica de la forma y la significación en Husserl que "la dominación metafísica del concepto de forma tiene que ocasionar alguna sumisión a la vista. Esta sumisión siempre sería una sumisión del *sentido* a la vista, del sentido al sentido de la visión, puesto que el sentido en general es el concepto mis-

6. Un sutil enfoque de sus implicaciones puede verse en Geoffrey Galt Harpham, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*, Princeton, 1982.

mo de todo campo fenomenológico".[7] Hasta las nociones lingüísticas de forma implican cierto predominio de la visión. De acuerdo con el desconstruccionista norteamericano David Carroll, el estructuralismo de Jean Ricardou y los formalistas rusos "subraya la *visibilidad* de las operaciones lingüísticas en la determinación de la forma de la novela. La forma está constituida por las operaciones visibles del lenguaje presentes en la novela: el marco de todos los marcos".[8]

El vínculo entre la forma y la primacía de la visión se hace aún más evidente cuando el término significa claridad del contorno o apariencia luminosa, pero también se esconde detrás de algunos otros de los sentidos mencionados antes. Así, por ejemplo, la identificación de la forma con la proporción entre elementos distintos con frecuencia se basa en la experiencia visual de la conmensurabilidad simétrica. Asimismo, la creencia en que la forma comunica verdades esenciales se inspira en la afirmación platónica de que las Ideas existen en el "ojo del espíritu". Aunque, por supuesto, es verdad que la forma puede aplicarse a fenómenos auditivos temporales, tales como las sonatas y las sinfonías, la capacidad del ojo de registrar desde cierta distancia el campo estático y simultáneo de una regularidad ordenada significa que es la fuente primaria de nuestra experiencia de la forma.[9]

En este caso, podría esperarse que un modernista estético que diera preeminencia al formalismo estuviera también favorablemente inclinado a defender la hegemonía del ojo. Y, como lo demuestra la influyente escuela de la crítica identificada con el crítico de arte norteamericano Clement Greenberg, esta expectativa no ha sido defraudada. Pues Greenberg habló con entusiasmo de la "pureza" de lo óptico como la característica que define las artes visuales modernistas, incluso la escultura.[10] En el

7. Jacques Derrida, "Form and meaning: a note on the phenomenology of language", en *Margins of Philosophy*, trad. al inglés de Alan Bass, Chicago, 1972, pág. 158 [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

8. David Carroll, *The Subject in Question: The Languages of Theory and the Strategies of Fiction*, Chicago, 1982, pág. 191.

9. Sobre la relación entre visión y forma, véase Hans Jonas, "The nobility of sight", en *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, Chicago, 1982 [ed. cast.: *El principio de vida: hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000].

10. Clement Greenberg, *Art and Culture: Critical Essays*, Boston, 1965, pág. 171 [ed. cast.: *Arte y cultura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979].

plano literario es posible discernir el mismo impulso en la célebre defensa que hizo Joseph Frank de la idea de forma espacial en la literatura moderna, que procuró desarticular la distinción de Lessing entre el arte temporal y el atemporal.[11] Y también deberíamos recordar que una de las esperanzas que abrigaba la crítica formalista rusa era precisamente, como lo hizo notar Jameson, "la renovación de la percepción, ver el mundo súbitamente bajo una nueva luz, de un modo novedoso e imprevisto".[12]

Por válidas que puedan resultar estas caracterizaciones de las tendencias dominantes, que de todos modos nunca eludieron por entero la controversia, lo cierto es que no hacen justicia a la tradición subalterna de amorfismo que también merece su lugar en la historia del modernismo. Uno de los caminos de entrada a este impulso alternativo puede hallarse en el rol del llamado arte primitivo en los primeros desarrollos de la estética modernista. En la mayor parte de los estudios sobre el tema, se le asigna prioridad al reconocimiento de las propiedades abstractamente formales de ese arte.[13] En realidad, precisamente el hecho de que críticos como Wilhelm Worringer, Roger Fry y Leo Frobenius descubrieran en los artefactos primitivos una "voluntad de tender a la forma" en el sentido de Riegl, fue lo que permitió que se los elevara a la esfera de objetos estéticamente valiosos.

Sin embargo, el precio que hubo que pagar por este gesto fue la descontextualización de esas obras, que fueron despojadas de cualquier valor etnográfico como objetos de una práctica cultural. Generalmente, se olvidó también la apropiación ideológica de que fueron objeto en el contexto ulterior del imperialismo occidental.[14] En cambio, sus cualidades puramente formales fueron cuidado-

11. Véase, por ejemplo, Frank, "Spatial form in modern literature", en *The Avant-Garde Tradition in Literature*, comp. de Richard Kostelanetz, Buffalo, Nueva York, 1982.

12. Fredric Jameson, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, 1972, pág. 52 [ed. cast.: *Perspectiva crítica del estructuralismo y el formalismo ruso*, Barcelona, Ariel, 1980].

13. Véase, por ejemplo, Robert Goldwater, *Primitivism in Modern Art*, Cambridge, Massachusetts, 1986.

14. Recientes análisis de esta cuestión pueden encontrarse en Hal Foster, "The 'primitive' unconscious of modern art", *October*, 34, otoño de 1985, págs. 45-70; y James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts, 1988.

samente diferenciadas tanto de las vicisitudes de sus contextos o de su origen como de las de su recepción, y luego enaltecidas como ejemplos de una estética supuestamente universal. Como tales, aquellas obras pudieron luego ofrecer inspiración a un formalismo modernista que fue igualmente indiferente a sus impurezas contextuales.

Aunque sólo recientemente los críticos nos han hecho tomar conciencia del ambiguo papel desempeñado por el primitivismo en los orígenes del arte moderno, esa crítica ya había sido anticipada por la contracorriente que hemos llamado amorfismo modernista. En particular, esa crítica ya estaba implícita en la apropiación muy diferente de lo exótico por parte de los surrealistas franceses, quienes nunca olvidaron la dimensión etnográfica de los objetos que también podían apreciarse por su significación estética.[15] El círculo que rodeó el periódico *Documents* continuó poniendo el énfasis en la función sagrada, ritual y mítica de los artefactos, énfasis que sus miembros habían asimilado en sus lecturas de Durkheim y Mauss y en sus contactos con investigadores de campo como Alfred Métraux.

Entre ellos el principal fue Georges Bataille, quien combinó su interés en los aspectos sagrados de la cultura primitiva con una apreciación del frenesí dionisíaco y la sexualidad violenta, derivados de Nietzsche y de Sade, en una encendida defensa de las virtudes de la transgresión, la heterogeneidad, el exceso y el derroche. Según Bataille, entre los valores más explícitos que debían transgredirse estaba el fetiche de la forma en prácticamente todas sus versiones. En su nota sobre lo informe en *Documents* "*dictionnaire critique*", Bataille sostenía que los diccionarios realmente comienzan cuando dejan de dar significados fijos a las palabras y, en cambio, meramente sugieren su tarea de final abierto. "Así es como –continuaba Bataille– la palabra *amorfo* no es sólo un adjetivo con un significado dado, también es un término que sirve para rebajar alguna cosa en el mundo, que generalmente requiere que cada cosa tenga su forma. Lo que designa [la palabra

15. Véase de J. Clifford, *The Predicament of Culture*, ob. cit., capítulo 4. También debería observarse que los surrealistas fueron agudamente conscientes del contexto de recepción del arte primitivo, ya que en la década de 1920 estuvieron entre los críticos más elocuentes del imperialismo francés.

amorfo o *informe*] no tiene derecho en ningún sentido y en todas partes se lo aplasta como a una araña o a una lombriz."[16] Mientras los filósofos convencionales tratan de ponerle al mundo un traje a medida, asignándole siempre a cada cosa una forma apropiada, tienden a olvidar el conflicto entre significación constatativa y función performativa. "Afirmar que el universo no se parece a nada y sólo es *amorfo* –terminaba diciendo Bataille– equivale a decir que el universo es algo como una araña o un escupitajo."[17] "Decir" algo tan escandaloso no es una pretensión de verdad por derecho propio, es un ataque a todas las pretensiones de reducir el mundo a verdades formales.

Para Bataille, la problemática hegemonía de la forma conceptual y estética estuvo explícitamente vinculada con la tendencia ocularcentrista de la metafísica occidental.[18] Al distinguir entre las dos tradiciones de la iluminación solar, Bataille identificó la primera con el enaltecedor sol platónico de la razón y el orden, que derrama su luz sobre las verdades esenciales, y la segunda con el sol deslumbrante y enceguecedor que destruía la visión de quien lo miraba demasiado directamente. El mito de Ícaro, argumentaba, expresó esta dualidad con fuerza inusitada: "claramente divide el sol en dos: uno es el que brilla en el momento en que Ícaro se eleva, y el otro funde la cera y provoca el fracaso y la fatal caída cuando Ícaro se aproxima demasiado".[19] Mientras la pintura tradicional reflejó la búsqueda platónica de la forma ideal, la pintura moderna, y más explícitamente la de Picasso y Van Gogh, tuvo un objetivo por completo diferente: "la pintura académica correspondía más o menos a una elevación –sin exceso– del espíritu. En la pintura contemporánea, sin

16. Bataille, "Formless", ob. cit., pág. 31.

17. Ibíd.

18. Aunque éste no es el lugar indicado para indagar la relación entre la visualidad y la conceptualidad, deberíamos mencionar que no todos los teóricos las consideraron sinónimos. Theodor Adorno, por ejemplo, sitúa la visualidad del lado de la sensualidad y la yuxtapone a la dimensión conceptual del arte. Véase su discusión en *Aesthetic Theory*, ed. de Gretel Adorno y Rolf Tiedemann, trad. al inglés de C. Lenhardt, Londres, 1984, págs. 139 y siguientes [ed. cast.: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1992]. Adorno señala que el término "visualidad" fue empleado en la epistemología para indicar un contenido que luego se formó.

19. G. Bataille, "Rotten sun", en *Visions of Excess*, ob. cit., pág. 58.

embargo, la búsqueda de aquello que más quiebra la elevación y de un brillo enceguecedor, contribuye a elaborar o descomponer las formas."[20]

La defensa de la descomposición de la forma propugnada por Bataille también aparece expresada en su valorización del materialismo, aunque se trate de una valorización por entero diferente de la postulada por la metafísica tradicional o por la dialéctica marxista.[21] Antes que un materialismo del objeto, el suyo era un materialismo de lo abyecto. Como lo ha hecho notar Rosalind Krauss, "Lo *informe* denota lo que produce la alteración, la reducción de la significación o el valor, no por contradicción –que sería dialéctica–, sino por putrefacción: el punteado de los límites alrededor del término, la reducción a la mismidad del cadáver –que es transgresora–".[22] Negándose a transformar la materia en un sustituto del espíritu o la mente, Bataille la vinculó, en cambio, con el principio de degradación que, según él, operaba en la valorización gnóstica de la oscuridad primigenia.[23] Como resultado de todo ello, era imposible mediar entre la materia y la forma –como esperaba hacerlo, digamos, Schiller, con su "instinto de juego"– para producir una síntesis superior. El materialismo de lo *informe* se resistía a cualquier impulso enaltecedor de esta índole.

Bataille vinculó asimismo la bajeza de la materia, como noción opuesta a la nobleza de la forma, con la recuperación del cuerpo que había sido suprimido por la exaltación del frío ojo espiritual. Sin embargo, el cuerpo que más valoraba Bataille era un cuerpo grotesco, mutilado y sin cabeza, con límites violenta-

20. Ibíd. Sobre la apreciación de Van Gogh que hace Bataille en este sentido, véase su "Sacrificial mutilation and the severed ear of Vincent Van Gogh", en *Vision of Excess*.

21. De acuerdo con Rosalind Krauss, *informe* significaba deshacer la distinción aristotélica entre forma y materia y no dar primacía a una antes que a la otra. Véase su *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, Cambridge, Massachusetts, 1985, pág. 53 [ed. cast.: *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*, Madrid, Alianza, 1996]. Sin embargo, esa anulación de la distinción correspondía más a la naturaleza de la desconstrucción que a una supresión dialéctica.

22. Ibíd., pág. 64.

23. G. Bataille, "Base materialism and gnosticism", *Visions of Excess*, pág. 47.

dos y porosos. Para él, los productos de desecho del cuerpo, normalmente ocultados y devaluados por considerárselos sucios u obscenos, estaban más próximos a la experiencia del exceso sagrado y el dispendio extático realizado en las religiones primitivas. Aquí no se destacaba ninguna proporción mesurada entre elementos, ningún placer sensual no corrompido por el dolor violento, ningún contorno claramente definido, ninguna revelación de ideas esenciales. En cambio, la belleza formal se consumía en las llamas de un incendio simbólico como el de las ceremonias *potlatch* de los indios norteamericanos, cuyo llamativo consumo de riqueza tanto admiraba Bataille.[24]

En la teoría de Bataille también estuvo completamente ausente la forma en el sentido kantiano, es decir, como la imposición de una estructura sobre el caos del mundo por parte de un sujeto constitutivo. Su concepto idiosincrásico de soberanía significaba la pérdida del control voluntario que supuestamente tenía un agente homogéneo y el sometimiento, en cambio, a las fuerzas heterogéneas que hacían estallar su integridad.[25] La comunidad "acéfala" (sin cabeza) a la que él apuntaba se basaba en el sacrificio extático de la subjetividad, tanto individual como colectiva, y no en un acto de elección consciente.[26] Esa comunidad era, además, lo opuesto de la democracia meramente formal que sólo produjo un simulacro estéril y sin vida de la libertad política.

Los escritos mismos de Bataille pueden interpretarse también como ejemplos de una resistencia deliberada a la imposición subjetiva de forma. Denis Hollier ha sostenido:

24. G. Bataille, *The Accursed Share*, vol. I, *Consumption*, trad. al inglés de Robert Hurley, Nueva York, 1988, págs. 63 y siguientes [ed. cast.: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987].

25. Un útil enfoque de las variedades de soberanía –erótica, poética y política– en Bataille puede encontrarse en Michele H. Richman, *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift*, Baltimore, 1982, capítulo 3.

26. *Acéphale* fue el nombre del grupo que Bataille contribuyó a formar en el Collège de Sociologie a fines de la década de 1930 y que publicó una revista con ese mismo nombre. El término se refería al cuerpo sin cabeza que Bataille juzgaba tan atractivo. Un análisis favorable de la noción de comunidad de Bataille puede verse en Maurice Blanchot, *The Unavowable Community*, trad. al inglés de Pierre Joris, Barrytown, Nueva York, 1988 [ed. cast.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999].

> [...] quizás la mayor fuerza de la obra de Bataille estribe en esta negativa a dejarse tentar por la forma. Este rechazo es la prohibición que hace imposible de antemano que sus libros se "completen", que hace imposible que sus libros sean sólo libros e imposible que su muerte acalle sus palabras. La transgresión es transgresión de la forma [...] la tentación del discurso de detenerse, de fijarse en sí mismo, de terminarse produciendo y apropiándose de su propio fin. La escritura de Bataille es antidiscursiva (se deforma y disfraza interminablemente, se libra interminablemente de la forma).[27]

Sería fácil ofrecer otros ejemplos de la crítica de la forma que emprende Bataille y vincularlos con su no menos severo ataque contra la tendencia ocularcentrista de la cultura occidental. No obstante, me parece más importante establecer la existencia de una inclinación semejante en otras significativas figuras modernistas. Provistos de una apreciación de la defensa de lo *informe* hecha por Bataille, varios críticos recientes nos proporcionan los medios para hacerlo. Por ejemplo, en su estudio de 1988 sobre Rimbaud y la Comuna de París, Kristin Ross examinó el modo como Rimbaud aborda la cuestión de la clase en su poesía y lo vincula con su célebre incitación al trastorno de los sentidos y con su explícito desdén por la tendencia de los poetas parnasianos a depender del ojo mimético. En Rimbaud, según la interpretación de Ross, "hay una defensa de la percepción grotesca, hiperbólica, extraordinaria y sobrehumana, en oposición a lo que el desarrollo capitalista definía (en el sentido de fijar los límites) en aquel momento *como* percepción humana, como percepción *corriente*".[28] El espacio prefigurado en su poesía no está ordenado geométricamente ni es transparentemente lúcido, no es un espacio poblado por agrupaciones formales como los partidos o las burocracias. Es, en cambio, un espacio más táctil que visual, un campo irregular a través del cual pasan corrientes de energía y fuerza sin unirse en estructuras visiblemente reconocibles.[29]

27. Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, trad. al inglés de Betsy Wing, Cambridge, Massachusetts, 1989, pág. 24.

28. Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Minneapolis, 1988, pág. 102.

29. Ross reconoce la evidente influencia de Gilles Deleuze y Félix Guattari en su elogio de la fuerza por encima de la forma (pág. 67).

La palabra que elige Ross para describir la noción de clase de Rimbaud es "multitud" y la compara positivamente con la noción más tradicional de un proletariado disciplinado que expresa su conciencia de clase supuestamente madura siguiendo el liderazgo de un partido de vanguardia.

> Si la conciencia de clase "madura" participa de algunas de las características de las agrupaciones en serie como el partido o el Estado, escribe Ross, entonces el movimiento de la multitud de Rimbaud es mucho más que lo *informe* (no tiene ninguna forma, él no le da ninguna forma): el elemento espontáneo, agitador del grupo.[30]

A pesar de haber elevado al poeta a la categoría de *voyant*, Rimbaud insistía en su obra en señalar la importancia del cuerpo erótico en contraposición al ojo espiritual y se resistía a aceptar la diferenciación de forma poética y vida cotidiana. Del mismo modo como se negaba a ser socializado mediante la formación burguesa, Rimbaud rechazaba la alternativa de la socialización del arte por el arte mismo en la forma estética. Su famosa decisión de abandonar por entero la poesía para dedicarse a vivir peligrosamente ya fue anticipada en su poesía misma, que Ross interpreta como la antítesis del esteticismo negador de la vida expresado en el fetiche de la palabra pura de Mallarmé.

Otro ejemplo igualmente notable del giro modernista contra la pureza formal fueron los experimentos realizados por los surrealistas en el campo de la fotografía en el período comprendido entre las dos guerras, experimentos que Rosalind Krauss interpretó recientemente a la luz del pensamiento de Bataille. Examinando la obra de fotógrafos como Jacques-André Boiffard, Brassaï y Man Ray, esta autora detectó las huellas, no tanto de las ideas de André Breton como de las del mismo Bataille. "Los fotógrafos surrealistas fueron maestros de lo *informe* –escribe Krauss–, que podía producirse, como lo había visto Man Ray, mediante una simple rotación y la consecuente desorientación del cuerpo".[31] Hasta pintores surrealistas como Masson y Dalí, sostiene Krauss, tienen una

30. Ibíd., pág. 123.
31. Rosalind Krauss, "Corpus delicti", *October*, 33, verano de 1985, pág. 34.

deuda con él: "Es a Bataille y no a Breton a quien Dalí le debe la palabra *informe* con el particular efecto anamorfo".[32]

De acuerdo con Krauss, la defensa modernista dominante de los valores estéticos de la fotografía en términos estrictamente formalistas, ejemplificada por los líderes de lo que se llamó la "Straight Photography", como Edward Weston y John Szarkowski, fue combatida por la introducción surrealista de interrupciones textuales y temporales en la imagen pura.

> La naturaleza de la autoridad que Weston y la Straight Photography reclaman para sí está sustentada en la imagen perfectamente en foco, que se resuelve como la representación de la unidad de lo que el espectador ve, una totalidad que a su vez funda al espectador mismo como un sujeto unificado. El sujeto, provisto de una visión que se sumerge profundamente en la realidad y, mediante la influencia del fotógrafo, recibe la ilusión de dominarla, parece considerar intolerable una fotografía que borre las categorías y en su lugar erija el fetiche, lo *informe*, lo extraordinario.[33]

Un ejemplo más de la tradición modernista alternativa de impugnar la forma pura, visible, puede discernirse en el modo como recibió la estética de lo sublime. Aunque con frecuencia lo sublime se identifica más con el romanticismo o el posmodernismo que con el alto modernismo, uno de los defensores de su importancia tan destacado como Jean-François Lyotard ha sostenido que "en la estética de lo sublime es donde el arte moderno (incluyendo la literatura) encuentra su ímpetu y la lógica de las vanguardias encuentra sus axiomas".[34] Los pintores, desde Malevitch a Barnett Newman, afirma, son un ejemplo de lo que Burke, Kant y otros teóricos quisieron decir cuando pusieron el acento en los esfuerzos de lo sublime por presentar lo impresentable, en su fidelidad al mandato hebraico contra los ídolos.[35]

32. Ibíd., pág. 37.

33. Ibíd., pág. 72.

34. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. al inglés Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneapolis, 1984, pág. 77 [ed. cast.: *La condición posmoderna*, Barcelona, Altaya, 1999].

35. Acerca de la opinión de Lyotard sobre Newman y lo sublime, véase su "Newman: The instant", en *The Lyotard Reader*, comp. de Andrew Benjamin, Oxford, 1989.

> Hacer visible que hay algo que puede concebirse y no puede ni verse ni hacerse visible, eso es lo que está en juego en la pintura moderna. Pero, ¿cómo hacer visible que hay algo que no puede ser visto? El mismo Kant muestra el camino cuando nombra el "amorfismo, la ausencia de forma", como un índice posible de lo impresentable.[36]

Aunque el modernismo, entendido como lo opuesto al posmodernismo que él prefiere, aún siente nostalgia por el consuelo de la forma presentable, para Lyotard es el movimiento que mejor ejemplifica los modos en que el arte puede desbaratar la claridad y la pureza de la belleza formal. Al hacerlo, revela cómo opera el deseo libidinal, incompleto, que se abre camino a través de la superficie engañosamente calma tanto de la representación figurativa como de la discursiva.

Podemos hallar un último ejemplo del abandono modernista de la forma en el campo de la música, donde los audaces experimentos de Schoenberg en la atonalidad y la *Sprechstimme* [la voz hablada] no fueron el único desafío a los valores tradicionales. Quizás puedan discernirse ejemplos más extremos en lo que podría llamarse lo *informe* musical en compositores futuristas como Luigi Russolo, uno de los fundadores del *bruitismo*.[37] En este caso, se dio explícitamente prioridad al ruido, con frecuencia el del mundo desapacible de la tecnología moderna, sobre el tono. Fenómenos acústicos sin ningún diapasón discernible reemplazaron a aquellos que podían representarse mediante una notación visible en la escala tradicional. Aunque la composición futurista fue relativamente modesta en cuanto a sus logros, la creciente incorporación del ruido en la música moderna se hizo evidente en obras como *L'histoire du soldat* (1918) de Igor Stravinsky y en *Ionisation* (1931) de Edgard Varèse. Aquí el timbre y el color usurparon el rol que normalmente desempeñaba el tono, como también lo hicieron en las llamadas *Klangfarben* [tonalidades] de Schoenberg y Berg. La nueva importancia del color, por metafórico que pueda ser este término en el léxico de la mú-

36. J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, ob. cit., pág. 78.

37. Un breve informe puede encontrarse en H. H. Stuckenschmidt, *Twentieth-Century Music*, trad. al inglés de Richard Deveson, Nueva York, 1970, capítulo 3.

sica, demuestra cierta coincidencia con los otros fenómenos que hemos estado examinando, pues normalmente fue contrapuesto a la forma visual.

También podríamos dar otros ejemplos de la apreciación crítica retrospectiva de lo *informe* en el arte modernista, que fueron surgiendo a medida que la opinión convencional representada por Bell, Fry y Greenberg iba perdiendo ascendiente y se convertía en el blanco de ataques cada vez más frecuentes.[38] Pero ahora ha llegado el momento de indagar más atentamente las implicaciones de esta nueva apreciación. ¿Cuáles son las cuestiones en juego cuando pasamos de definir el modernismo como la abstracción de la forma (en todas sus variaciones) respecto del contenido, el tema, etcétera, y lo identificamos, en cambio, con un campo en disputa en el cual también participa el impulso opuesto? ¿Qué se ha ganado al reconocer la importancia del amorfismo al menos como una contracorriente significativa dentro del arte modernista?

En primer lugar, lo que debe quedar claro es que lo *informe* no significa la sencilla negación de la forma, no implica reemplazarla completamente por el caos o el vacío. Como sostiene Bataille, el adjetivo *informe* no es una definición positiva, sino un término activo que funciona mediante la alteración y el desorden. Esto es, para ser significativo necesita de la existencia previa de la forma, que recién entonces puede transgredir. Del mismo modo como el grotesco opera en virtud de la yuxtaposición inarmónica o la integración de opuestos formales aparentes,[39] del

38. Véase, por ejemplo, Victor Burgin, *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*, Londres, 1986; o los ensayos de *Art After Modernism: Rethinking Representation*, comp. de Brian Wallis, Nueva York, 1984, [ed. cast.: *Arte después de la modernidad: nuevos planteamientos en torno a la representación*, Madrid, Akal, 2001]. En la contribución posterior de Mary Kelly "ReViewing modernist criticism", la autora analiza la importancia del arte de la actuación en términos que recuerdan a Bataille: "El arte del 'cuerpo real' no corresponde a la verdad de la forma visible, sino que remite a su contenido esencial: la experiencia irreducible, irrefutable, de *dolor*" (pág. 96).

39. Según Harpham, "la marca de los mayores grotescos es una afinidad /antagonismo, la copresencia de lo normativo, lo 'elevado' o ideal plenamente formado y lo anormal, informe, degenerado, 'bajo' o material", *On the Grotesque*, ob. cit., pág. 9.

mismo modo como lo sublime mantiene la tensión entre la presentación y la impresentabilidad, también lo *informe* necesita de su opuesto para que su magia surta efecto. Si no fuera por el poderoso impulso formalista que tantos críticos vieron legítimamente en el modernismo, lo *informe* no habría sido evocado con tanta insistencia con el fin de desprestigiarlo.

Hay varios modos posibles de conceptualizar y explicar la tensión entre forma y amofismo que hemos estado señalando. Uno de ellos es asimilarla a la lucha más atemporal entre la estructura y la energía, la detención y el movimiento, lo inmutable y lo efímero. Aquí volvemos a ingresar en el territorio quizás clásicamente transitado por Lukács en su obra premarxista *El alma y las formas*.[40] Pero, mientras Lukács llamaba a la forma "el juicio más elevado de la vida"[41] y se atormentaba por la incapacidad de la vida, con toda su caótica energía, para estar a la altura de ese severo tribunal, la tradición que hemos estado examinando en este artículo ha tenido la reacción opuesta. Para los admiradores de lo *informe*, lo que justifica la alabanza es precisamente la incapacidad de la vida para permanecer congelada en configuraciones formales, purgada de sus impurezas materiales y desembarazada de sus bajos impulsos.

Desde una perspectiva psicoanalítica más a tono con esta inclinación, sería provechoso considerar el célebre análisis del entrelazamiento quiasmático del ojo y la mirada que ofrece Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.[42] Aquí, el autor nos da una complicada explicación de los modos en los que el sujeto es situado en un campo visual dividido entre un ojo que mira un espacio geométricamente ordenado que se extiende ante él, y una mirada, con la cual los objetos "miran a su vez" el cuerpo del ojo que está mirando. Aunque el formalismo moder-

40. Georg Lukács, *Soul and Form*, trad. al inglés de Anna Bostock, Cambridge, Massachusetts, 1971 [ed. cast.: *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1974].

41. Ibíd., pág. 172.

42. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, ed. de Jacques-Alain Miller, trad. al inglés de Alan Sheridan, Nueva York, 1981 [ed. cast.: *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1986].

nista procuró trascender el régimen escópico perspectivista identificado con el ojo en su versión más cartesiana, en realidad lo sustituyó por una opticalidad pura en la que se suprimió la tensión entre el ojo y la mirada.[43] De modo que el formalismo modernista celebrado por críticos como Greenberg olvidó lo que recordaron los críticos sensibles a lo informe: que el campo visual era un terreno en disputa en el cual la forma pura siempre encontraba la perturbadora oposición de su otro. Ese otro podría interpretarse, en términos lingüísticos, como la interferencia de lo simbólico con lo imaginario, o como un conflicto dentro de la esfera de la visión misma; pero sea como fuere que se lo entendiera, significaba que el modernismo, y en realidad cualquier arte, no puede reducirse al triunfo de la forma pura.

El hecho de que el análisis de Lacan haya surgido de la misma matriz que el de Bataille,[44] que él mismo estuviera fascinado con lo sublime, como nos lo recordó recientemente Slavoj Žižek,[45] y que haya sido profundamente consciente del desafío a la opticalidad pura que significó la recuperación de la anamorfosis por parte de algunos críticos como Jurgis Baltrušaitis,[46] implica que también sus ideas se inspiraron en la revalorización del amorfismo que ahora estamos tratando de explicar. Una comentadora, Joan Copjec, hasta llegó a afirmar que "al contrario de la posición idealista que hace de la *forma* la causa del ser, Lacan ubica la causa del ser en lo *informe*: lo no formado (aquello que

43. En el plano filosófico, quizás el defensor más importante de esta posición haya sido Maurice Merleau-Ponty en ensayos como "Cézanne's doubt", en *Sense and Non-Sense*, trad. al inglés de Hubert L. Dreyfus y Patricia N. Dreyfus, Evanston, 1964 [ed. cast.: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Edicions 62, 1977]. No es sorprendente que fuera frecuentemente criticado por aquellos, como Lyotard, hostiles al fetiche del alto modernismo de la opticalidad pura.

44. Puede hallarse una indagación de la deuda de Lacan con el movimiento surrealista de la década de 1930 en David Macey, *Lacan in Contexts*, Londres, 1988.

45. Salvoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, 1989 [ed. cast.: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992].

46. Jurgis Baltrusaitis, *Anamorphoses ou magie artificielle des effects merveilleux*, París, 1969, sobre el que se basa Lacan en *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, págs. 79 y siguientes.

no tiene ningún significado ni forma significativa en el campo visual); la indagación (la pregunta formulada a la supuesta reticencia de la representación)".[47] Por lo tanto, puede ser problemático descansar por entero en Lacan para formular una explicación de la dialéctica específica de la forma y el amorfismo en el modernismo. Pues su análisis del ojo y el amorfismo apuntaba a revelar el modo como opera la visión en todos los contextos y en cualquier época.

Un enfoque más específicamente histórico podría inspirarse con provecho en la famosa distinción hecha por Peter Bürger entre modernismo y vanguardia.[48] Mientras el modernismo permaneció dentro de la institución del arte, intentando explorar los límites de la autorreferencialidad estética, la vanguardia procuró reunir el arte y la vida, permitiendo así que las energías emancipadoras del primero revitalizaran a la segunda. Alguien podría argumentar que la apoteosis de la forma pura propia del alto modernismo se ajusta bien a la primera de estas categorías; la diferenciación de lo visible respecto de lo que nos comunican los demás sentidos, que señalamos como uno de los impulsos centrales que estuvieron en la base del formalismo, corresponde a la diferenciación entre la institución del arte y el mundo de la vida. Por su parte, el contraimpulso que identificamos como lo *informe* puede entenderse convenientemente como parte del proyecto de vanguardia en el sentido que le dio Bürger a esa expresión. Es decir, se trata de un movimiento que pone en tela de juicio la pureza del dominio de la estética, mina la distinción entre arte elevado y existencia baja y reúne la visión con el resto de los sentidos. No es sorprendente que Bataille y otros abogados de lo *informe* hayan defendido a menudo su valor político como un modo de realizar el potencial revolucionario de las masas informes. El elogio que hace Kristin Ross de la noción de clase de Rimbaud como multitud, es un ejemplo de ese impulso que apunta a proteger al proletariado de sus representantes dadores de forma del partido de vanguardia.

47. Joan Copjec, "The orthopsychic subject: film theory and the reception of Lacan", *October*, 49, verano de 1989, pág. 69.

48. Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, ob. cit.

Todas estas explicaciones nos ayudan a dar sentido a la lucha entre forma y amorfismo que se dio en el modernismo estético, pero creo, como lo sugerí antes, que sería aún más sugestivo situar esa misma lucha en el contexto de la crisis del ocularcentrismo que vive la cultura occidental. Es decir, al perder el ojo su trono como el más noble de los sentidos, al revalorizarse el cuerpo "acéfalo" con fronteras permeables al mundo, al dárseles al ruido y a la fuerza un lugar destacado por encima de la claridad y el contorno, aquella "voluntad de tender a la forma" que críticos como Riegl consideraron el fundamento de la estética fue suplantada, o al menos enérgicamente complementada, por una voluntad en sentido contrario "de tender al amorfismo".

Desde cierto punto de vista, todos estos cambios pueden ser censurados y considerados cómplices de un peligroso irracionalismo contrailustrado y de una política libidinal. Y en algunos sentidos, la acusación puede ser válida, al menos si se olvida la complicada dialéctica de forma y amorfismo y se la reemplaza por un ingenuo antiformalismo. Pero, desde otro punto de vista, estos cambios pueden ser menos alarmantes. Pues quizás sea una señal de algún tipo de madurez cultural el hecho de que ya no temblemos, como lo hacía Simmel o Lukács, ante la "trágica" posibilidad de que la vida y la forma no puedan estar armoniosamente unidas.

¿Podemos, en realidad, llegar a la conclusión de que el empate modernista entre la forma y lo *informe* nos ha dejado con una mayor disposición para tolerar la mezcla de inteligibilidad e ininteligibilidad, de integridad limitada y fuerza transgresora, de ocularidad espiritualizada y confusión general del resto de nuestros cuerpos, que presagia una era menos angustiosa? ¿Hemos aprendido a aceptar los límites impuestos al sujeto constitutivo dador de forma, hemos abandonado la búsqueda de esencias eternas en medio de la plétora de apariencias efímeras, y nos hemos dado cuenta de que la distinción entre *ergon* y *párergon* [la obra y el marco], entre texto y contexto, no es tan fija como aparentaba serlo? Si así fuera, el poder performativo de la frase "el universo es algo como una araña o un escupitajo" puede realmente haber logrado en parte su cometido, y tal vez la esperanza de poner las energías emancipadoras (pero no redentoras) del arte modernista –o, según la terminología de Bürger, de vanguardia– al servicio de la vida no sea tan vana.

12. El enfoque textual de la historia intelectual

Con una mezcla de turbación y entusiasmo, los historiadores intelectuales se vieron progresivamente atraídos por el torbellino de la disputa teorética que hoy caracteriza a las humanidades en su conjunto. Siempre vulnerables a la seducción de las ideas que estudiamos y no menos proclives a la identificación transferencial con los intelectuales que las generan, nos sentimos impulsados a reflexionar sobre las premisas de nuestro discurso con inusitada autoconciencia. Las luchas teoréticas que habían comenzado a desgarrar otras disciplinas humanísticas en las décadas de 1960 y 1970, llegaron así a reproducirse en nuestra propia jerga durante la última década. Ahora, hasta en las páginas de *The American Historical Review* resuena el choque de argumentos que hasta hace poco sólo era audible en publicaciones como *Glyph*, *Diacritics* o *Critical Inquiry*.

Si hay un debate en particular que caracteriza la versión de la historia intelectual de estas batallas, es el que, a grandes rasgos, enfrenta a aquellos que ponen el acento en la interpretación textual contra quienes enfatizan la explicación contextual. En este terreno, historiadores intelectuales como Dominick LaCapra, Hans Kellner, Robert F. Berkhofer, Jr., y David Harlan se ven confrontados con autores como John Toews, David Hollinger, Anthony Pagden y James Kloppenberg.[1] Mientras los primeros

1. Véanse, por ejemplo, Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, 1983, e *History and Criticism*, Ithaca, 1985;

respaldan vehementemente el giro lingüístico importado de la filosofía y la crítica literaria, sus oponentes se aferran a una versión de la historia social de las ideas promulgada por la generación anterior de historiadores intelectuales, defendida hoy por algunos como una hermenéutica pragmática de la experiencia.

Como no soy partidario de ninguna de las dos posiciones y como, de todos modos, no siento inclinación por prescribir un único enfoque normativo aplicable a la esfera de la historia intelectual en su totalidad, de ninguna manera quiero aprovechar esta oportunidad para lanzar otro dardo en esta polémica guerra que ahora causa estragos en nuestro reducto de la disciplina. Prefiero, en cambio, aclarar las implicaciones aunque sólo sea de uno de los enfoques, el llamado textualista, y abordar algunas de las inquietudes evidentes que ha despertado. Al hacerlo, espero poder mostrar que la historia intelectual es más fuerte cuando se resiste a soñar con una metodología rectora que reúna todos sus diferentes enfoques en una conciliación forzada.

Quizá convenga comenzar recordando que ésta no es la primera vez que arrecia la lucha entre textualistas y contextualistas. Hace veinte años, Quentin Skinner publicaba un ensayo ampliamente influyente titulado "Meaning and understanding in the

Hans Kellner, "Triangular anxieties: the present state of intellectual history", en *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, comp. de Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan, Ithaca, 1982; Robert F. Berkhofer, Jr., "The challenge of poetics to (normal) historical practice", en *The Rhetoric of Interpretation and the Interpretation of Rhetoric*, comp. de Paul Hernadi, Durkham, 1989; David Harlan, "Intellectual history and the return of literature", *American Historical Review*, 94, 3, junio de 1989; John Toews, "Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience", *American Historical Review*, 92, 4, octubre de 1987; David Hollinger, "The return of the prodigal: the persistence of historical knowing", *American Historical Review*, 94, 3, junio de 1989; Anthony Pagden, "Review Essay on LaCapra", *Journal of History of Ideas*, 48, 1987, con la réplica de LaCapra, "A review of a review", *Journal of the History of Ideas*, 49, 1986; James T. Kloppenberg, "Deconstruction and hermeneutics as strategies for intellectual history: the recent work of Dominick LaCapra and David Hollinger", *Intellectual History Newsletter*, 9, 1987, y "Objectivity and historicism: a century of american historical writing", *American Historical Review*, 94, 4, 1989. Véase también el interesante intercambio entre LaCapra y Nancy Fraser en *Enclitic*, 9, 1-2, 1987.

history of ideas",[2] que terminó convirtiéndose en el manifiesto de un movimiento contextualista militante. No obstante, es significativo que el textualismo atacado por Skinner era muy diferente del que hoy alarma tanto a los contextualistas. En resumen, el concepto que Skinner cuestionaba era el que identificaba el texto con un conjunto coherente y finito de significaciones que estaban a disposición de los lectores competentes que pudieran captar su sentido. En la terminología de la crítica literaria, era el tipo de texto autónomo, encerrado en sí mismo y autenticado por la firma de su creador que la Nueva Crítica había intentado aislar de sus condiciones de producción y recepción, psicológicas, sociológicas o de cualquier índole. Cualquier intento de transgredir las fronteras del texto fue condenado por estos críticos como "la falacia intencional" o la "falacia afectiva". Todo lo que se necesita, afirmaban, es una *explication du texte* en los términos del texto mismo.

También en otras disciplinas prevalecieron nociones comparables de la textualidad. En la esfera de la filosofía política, por ejemplo, los textos, entendidos en este sentido, fueron equiparados con las grandes obras clásicas, cuya significación trascendía su situación histórica y le hablaba a la humanidad toda, una posición a la que adhirieron con gran fervor Leo Strauss y sus seguidores antihistoricistas. Para ciertos historiadores intelectuales que no podían manifestarse tan explícitamente hostiles a la historia, también prevaleció un concepto similar que identificaba el texto con un núcleo parafraseable de ideas significativas que, por lo tanto, podían compararse con ideas similares generadas antes o después. Aunque a veces esto significó buscar en los textos "ideas unitarias" más aisladas, como hacían Arthur Lovejoy y sus seguidores, en general fue evidente la indiferencia respecto de la especificidad de los contextos determinantes. El resultado de todo esto fue una historia incorpórea de las ideas.

La alternativa contextualista de Skinner no pretendía reducir por completo el texto así entendido a una función de su contexto social original ni a la expresión de los motivos de su autor, dos interpretaciones erradas contra las cuales él mismo puso cuida-

2. Reeditado en *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, comp. de James Tully, Cambridge, 1988.

do en alertarnos. Lo que sostenía, en cambio, es que entender *históricamente* el texto significa tratarlo como un acto de habla con su fuerza ilocucionaria o performativa, que él llamó su intencionalidad. Puesto que los textos fueron acciones escritas con el propósito de afectar a sus lectores, argumentaba Skinner, sólo pueden comprenderse plenamente apreciando la red de relaciones en las cuales sus autores los introdujeron.

En varios ensayos posteriores,[3] Skinner se esforzó por encontrar la fórmula apropiada para distinguir los motivos antecedentes de los textos y las intenciones incorporadas en ellos y procuró hallar un equilibrio entre la recupación de las intenciones del autor y el restablecimiento del contexto discursivo en el cual se manifestaba la fuerza ilocucionaria de esa intención. A la luz de nociones posteriores de textualidad, que analizaremos a continuación, finalmente Skinner terminó por admitir que "su principal preocupación no había sido tanto la significación como la realización de actos ilocucionarios",[4] porque la significación de un texto a menudo excede la intencionalidad consciente del autor. Que el refinamiento de su posición sea o no plenamente convincente es menos importante para nuestros propósitos que la naturaleza del textualismo al que inicialmente se opuso Skinner y al que identificó con la creencia, compartida por la Nueva Crítica y por los teóricos políticos straussianos, en un texto entendido como objeto coherente en sí mismo, que contiene una significación inherente y que puede ser perfectamente comprendido sin violentar su autosuficiencia. Este enfoque podría denominarse "textualismo integral", pues intenta evitar que un texto puro pueda contaminarse con algo exterior a sus fronteras. La historia social de las ideas estuvo destinada a violar por lo menos una de las fronteras que separan los textos de sus contextos de origen.

3. Esos ensayos de Skinner aparecen convenientemente reunidos en *Meaning and Context*.

4. Q. Skinner, "A replay to my critics", *Meaning and Context*, pág. 270. Compárese esta declaración con su observación anterior de que "la recuperación de la significación histórica de cualquier texto dado es una condición necesaria para comprenderlo" ("Some problems in the analysis of political thought and action", *Meaning and Context*, ob. cit., pág. 104).

El textualismo que hoy provoca tanta ansiedad entre los defensores del contextualismo, en cambio, ha descartado expresamente la noción de un texto integral. Pero al hacerlo avanzó un paso más que los contextualistas anteriores, derrumbando por completo la pared que separaba el texto del contexto y a la que los historiadores sociales de las ideas sólo habían querido dotar de mayor porosidad. Además, el nuevo textualismo invirtió la corriente de la causalidad entre el contexto y el texto o renunció por completo a establecer una prioridad causal. En lugar de tratar de aislar el texto del mundo o de explicar el texto en virtud del mundo, disolvió la frontera entre ambos y transformó lo que antes había sido construido como extratextual en algo que de algún modo es textual. Lo que podríamos llamar entonces el "textualismo desintegral" se enfrenta a los defensores del contextualismo aparentando negar la diferencia categórica entre interior y exterior, resistiéndose así a la idea de que un texto puede explicarse en virtud de un contexto externo que lo evoca, lo engloba o lo habilita.

El textualismo desintegral se presenta, sin embargo, en tres variedades generales que por razones de brevedad podemos identificar como hermenéutica I, hermenéutica II y deconstrucción. La primera versión hermenéutica del texto desintegrado pone en tela de juicio el rol del lector como observador neutral y objetivo de documentos que le revelan información sobre el mundo. Aquí lo que se problematiza es más la frontera entre texto y contexto de recepción que entre texto y contexto de origen. Como lo expresó David Couzens Hoy con referencia a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, "un texto no es un objeto en sí mismo, que pueda verse desde diversas perspectivas o desde distintos ángulos; antes bien, es el producto de un diálogo dirigido por la expectativa de que se ha dicho algo significativo *sobre* algo".[5] Lo que llamamos un texto incluye, pues, como una de sus dimensiones fundamentales, una apreciación de lo que Gadamer llama su "historia de efectos", la serie posterior de lecturas e interpretaciones. En otras palabras, los textos no pueden aislarse de su historia de recepción, la cual permite la

5. David Couzens Hoy, *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley, 1978, pág. 145.

realización de su potencial significativo. Puesto que el lector corriente es parte de ese proceso interminable, nuestra respuesta no está fuera del texto, cuya significación es anterior a él, pero está inevitablemente entrelazada con él. En este sentido, la rígida diferenciación entre texto y contexto de recepción, sostenida por la Nueva Crítica con su advertencia contra "la falacia afectiva", se derrumba.

Llevada al extremo, esta posición conduce a la provocativa respuesta de Stanley Fish a la pregunta "¿Hay un texto en esta clase?", que resumida es: "No, no hay".[6] En cambio sólo hay comunidades interpretativas que interpretan textos de acuerdo con sus propias normas de juicio y no de acuerdo con sus cualidades intrínsecas o su reflexión sobre la intención del autor. El crítico inglés Tony Bennett presenta un argumento similar desde una perspectiva marxista al afirmar:

> [...] el objeto apropiado para la historia literaria marxista consiste, no en el estudio de textos, sino en el estudio de formaciones de lectura [...] un conjunto de determinaciones discursivas e intertextuales que organizan y animan la práctica de la lectura [...]. Esto implica sostener que los textos no tienen ni pueden tener ninguna existencia independiente de tales formaciones de lectura.[7]

Aquí, irónicamente, el hecho de disolver las fronteras no conduce a la expansión imperialista del texto, sino, en cambio, a su aparente desaparición.

Si los historiadores intelectuales se han mostrado en general renuentes a seguir a la crítica literaria en esta dirección, ello se debe en parte a que le han prestado más atención a la segunda versión hermenéutica del textualismo desintegral, que postula la implicación opuesta. Aquí se ha seguido el ejemplo de antropólogos culturales como Clifford Geertz, quien en el famoso pasaje de su ensayo sobre la riña de gallos balinesa sostuvo que "la cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos

6. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?*, Cambridge, Massachusetts, 1980.

7. Tony Bennett, "Texts in history: the determination of readings in texts", en *Poststructuralism and the Question of History*, comp. de Derek Attridge, Geoff Bennington y Robert Young, Cambridge, 1987, pág. 70.

conjuntos, y que el antropólogo intenta esforzadamente leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos propiamente pertenecen".[8] Esta noción expandida del textualismo significó que se había disuelto la distinción entre lo que los textualistas integrales concibieron como la unidad apropiada de indagación y el contexto de prácticas, estructuras, instituciones y demás situaciones que lo rodean. Desde entonces, toda la cultura y, en realidad, toda la acción humana podía leerse como un texto.

Paul Ricœur detalló las implicaciones de lo que podríamos llamar este modelo culturalista del texto cuando sostuvo que toda acción humana significativa era como la escritura, porque era autónoma de la intención del autor, porque estaba abierta a interpretaciones ulteriores y porque no se la podía reducir a una relación inmediata entre interlocutores.[9] William Bouwsma mostró cuáles eran las consecuencias de este enfoque para la historia intelectual y abogó por un desplazamiento de "la historia de las ideas a la historia de la significación".[10] En vez de concentrarse en los textos "supuestamente elevados" de una tradición de elite, Bouwsma sugirió que deberíamos reconocer la condición significativa universal de toda cultura y organizar lo que Geertz, siguiendo a Gilbert Ryle, había llamado "descripciones densas" de una cultura.

De modo que ambas versiones del textualismo desintegral disuelven la frontera entre texto y contexto, pero lo hacen de un modo que puede conservar algunas de las implicaciones del modelo anterior más restringido. Ricœur, por ejemplo, sostenía que un texto "es un conjunto, una totalidad [...] una individualidad como un animal o una obra de arte".[11] La significación de

8. Clifford Geertz, "Deep play: notes on the balinese cockfight", *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, pág. 452 [ed. cast.: *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988].

9. Paul Ricœur, "The model of the text: meaningful action considered as a text", en *Interpretative Social Science: A Reader*, comp. de Paul Rabinow y William M. Sullivan, Berkeley, 1979.

10. William Bouwsma, "Intellectual history in the 1980's: from history of ideas to the history of meaning", *Journal of Interdisciplinary History*, XII, 2, otoño de 1981. Examiné las implicaciones de este ensayo en *Fin-de-siecle Socialism and Other Essays*, Nueva York, 1988, cap. 3 [ed. cast.: *Socialismo Fin-de-Siècle*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

11. P. Ricœur, ob. cit., pág. 89.

tales textos podía captarse mediante la dialéctica circular de pasar del todo a la parte y luego nuevamente de la parte al todo, que era característica del método hermenéutico. La virtuosa interpretación de Geertz de la riña de gallos balinesa como una especie de texto se basó en el supuesto optimista de que una vez que entra en el círculo y puede "leer por encima del hombro del nativo", según su eficaz metáfora, el antropólogo o el historiador puede, de algún modo, descifrar el código y dar sentido incluso a la cultura aparentemente más impenetrable.[12]

Como en el caso del textualismo integral criticado por Skinner, estas versiones hermenéuticas del textualismo desintegral resultaron a su vez vulnerables a la crítica; se las acusó de que, al suprimir la especificidad deíctica de los textos que examinan –su localización inicial en un momento y en un lugar únicos–, borran demasiado fácilmente la diferencia entre el sujeto y el objeto de indagación y lo hacen a favor de la capacidad del primero para dar significación. A Gadamer se le criticó a menudo que su fusión dialógica de horizontes subestimara los obstáculos que impiden superar armoniosamente las diferencias. El mismo Geertz ha recibido alguna reprimenda de otros antropólogos, como Vincent Crapanzano, quien lamenta que "a pesar de sus pretensiones hermenéuticas fenomenológicas, en 'Deep play' no hay, en realidad, ninguna comprensión del nativo desde el punto de vista del nativo. Sólo hay una comprensión construida del nativo construido desde el punto de vista construido del nativo [...] las construcciones de las construcciones [de Geertz] parecen no ser mucho más que proyecciones o al menos reflejos borrosos de su propio punto de vista".[13] Estas proyecciones están impulsadas por la ficción de que la cultura balinesa en su conjunto es un texto coherente con una significación identificable, que por lo tanto está a disposición del intérprete sensible

12. Por supuesto, Geertz advierte que "esta empresa presenta enormes dificultades, escollos metodológicos capaces de hacer estremecer a un freudiano y también ciertas perplejidades morales" (págs. 452-453). Pero el ejemplo de sus logros sugiere una gran confianza en la propia capacidad de superar estas dificultades.

13. Vincent Crapanzano, "Hermes' dilemma: the masking of subversion in ethnographic description", en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, comp. de James Clifford y George E. Marcus, Berkeley, 1986, pág. 74.

enterado de sus secretos. Análogamente, la historia ecuménica de la significación de Bouwsma fue criticada por allanar las diferenciaciones jerárquicas basadas en el poder y la condición social, lo cual impide que las culturas puedan leerse como textos unificados y que sus productos se juzguen como ejemplos homogéneos del mismo proceso de significación.[14] Podría decirse que, al atribuirle un poder completo a las comunidades interpretativas, Fish comete el mismo error, aunque lo desplace ubicando la fuente de constitución de la significación *enteramente* en la recepción de los textos. Lo que queda es el supuesto de una significación coherente, producida esta vez por las instituciones de la lectura.

La tercera variante actual del textualismo desintegral, que hemos identificado con la desconstrucción, ha manifestado la misma insistencia que las dos primeras por disolver las fronteras o al menos por mostrar en qué medida son porosas, y por textualizar así los contextos. Sin duda, la expresión más notable de esta intención, ahora tan incesantemente esgrimida por los contextualistas escandalizados que censuran la homogeneización pantextualista, es la frase de Jacques Derrida según la cual "no hay nada fuera de un texto", que también puede traducirse como "no hay ningún extratexto absoluto".[15]

Sea como fuere que se traduzca e interprete esta sentencia –y se ha invertido una buena cantidad de energía tratando de comprender su sentido correcto–, lo cierto es que *no* implica la misma versión de textualismo desintegral representada por los

14. Véase mi *Fin-de-siecle Socialism*, ob. cit., pág. 43.

15. Esta es la traducción que sugiere Gayatri Chakravorty Spivak en "Speculation on reading Marx: after reading Derrida", en *Post-structuralism and the Question of History*, pág. 30. La otra expresión desconstruccionista más notable de una idea similar es la afirmación de Paul de Man que aparece en su ensayo "Literary history and literary modernity", *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Oxford, 1971: "las bases de un conocimiento histórico no son los datos empíricos sino los textos escritos, aun cuando se los haga pasar por guerras o revoluciones" (pág. 165). Es interesante señalar que uno de los primeros críticos del pantextualismo desconstruccionista fue Michel Foucault, quien en su réplica a la crítica hecha por Derrida a *Madness and Civilization* lo acusaba de que la suya era "una pedagogía que enseña al alumno que nada hay fuera del texto". Véase de Foucault, "My body, this paper, this fire", *Oxford Literary Review*, 4, 1, 1979, pág. 27.

teóricos de la hermenéutica y la antropología cultural. Pues, antes que sustentar la idea de un texto entendido como un todo significativo y coherente y luego extrapolar este modelo a la cultura en el sentido más amplio o desplazarlo a una comunidad intepretativa, la desconstrucción pone énfasis, en cambio, en los modos en que los textos se resisten a la significación, complicándola y obstaculizándola. Si ésta llega a ser una hermenéutica, lo cual no es muy seguro, es una hermenéutica de la sospecha antes que de una restauración del sentido, para citar la conocida oposición de Ricœur. Ya sea que interpretemos la significación como una expresión de la intención autoral, una ejemplificación de prácticas significantes más anónimas de la cultura en su conjunto, ya sea que la entendamos como el efecto de un proceso histórico de recepción, la desconstrucción argumenta que la mediación textual misma de esa significación impide que ésta llegue a ser autosuficiente y transparente, incluso para quienes la originaron, y que esté abierta a una armoniosa fusión con los horizontes de ulteriores lectores.

En suma, una vez que se reconoce que la significación está entrelazada en la red lingüística de los procesos retóricos que son necesariamente sus mediadores, es imposible fijarse como objetivo hermenéutico una completa recuperación histórica. La posibilidad misma de ser citados que ofrecen los textos, y con mayor razón los fragmentos de textos, una condición que Derrida llama "iterabilidad", significa que escapan constantemente de su momento de origen. Por más atención que pongamos en reconstruir su fuerza ilocucionaria, con el debido respeto que merece Skinner, nos será imposible recuperar su intencionalidad, puesto que, antes de entender la dimensión performativa de los actos de habla, debemos darle sentido a su significación constatativa o locucionaria, cosa que no podemos hacer sin enredarnos en la red de mecanismos retóricos, es decir tropológicos, que afectan nuestra lectura.[16]

16. De Man argumenta que "las teorías de la lectura basadas en el acto de habla en realidad repiten, de un modo mucho más efectivo, la gramatización del *trivium* a expensas de la retórica. Pues la caracterización de lo performativo como una pura convención lo reduce en efecto a un código gramatical entre otros [...] Las teorías de la lectura orientadas al acto de habla leen sólo en la medida en que preparan el camino para la lectura retórica que impiden", *The Resistance to Theory*, prefacio de Wlad Godzich, Minneapolis, 1986, pág. 19 [ed. cast.: *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990].

Actualmente, por supuesto, éstos ya son argumentos muy familiares, cuyas complejas y en cierto sentido problemáticas implicaciones no podemos indagar en este momento. Sin embargo, querría sugerir algunas implicaciones que atañen al campo específico de la historia intelectual. Mientras el antiguo enfoque textualista y la respuesta contextualista skinneriana conservaban una distinción, más o menos permeable, entre el texto y el contexto, y diferían únicamente en que el primero atribuía la supremacía a uno y la segunda al otro, el textualismo desintegral pone en tela de juicio la frontera misma. En sus dos formas hermenéuticas, se elimina la divisoria en nombre de un metatextualismo culturalista o una fusión dialógica de horizontes, que afirma que todo es interpretable como significante de la significación. Pero en su forma desconstruccionista, plenamente coincidente con el célebre acento puesto por Derrida en el indicio, la frontera se borra y a la vez *también* se conserva. O, más precisamente, se reinscribe dentro de los textos mismos, que llegan a ser sitios de disputa interna en vez de un todo integral, *y* en los contextos, que se transforman en contexturas o intertextos antes que en campos coherentes que engloban la significación. Según las palabras de Derrida:

> [Un] texto no es ya un corpus terminado de escritura, cierto contenido encerrado en un libro o en sus márgenes, sino una red diferencial, una trama de indicios que se refieren interminablemente a algo distinto de sí mismos, a otros indicios diferenciados. Así, el texto excede todos los límites que se le han asignado hasta entonces (no sumergiéndolos o ahogándolos en una homogeneidad indiferenciada, sino haciéndolos más complejos, dividiendo y multiplicando los trazos y las líneas).[17]

Lo que justifica hacer especial hincapié en este pasaje es la insistencia de Derrida en que los textos se refieren interminablemente a algo diferente de sí mismos; son un sistema no totalizado de indicios que se oponen a que se los reduzca siquiera a la trama tejida que a veces se supone que es su equivalente me-

17. J. Derrida, "Living on: *Border Lines*", en *Deconstruction and Criticism*, comp. de Harold Bloom y otros, Nueva York, 1979, págs. 83-84.

tafórico.[18] Esto implica que un textualismo puro es problemático cuando no registra la heterogeneidad de un texto en relación consigo mismo. En lugar de dar prioridad a los textos autotélicos y autónomos, a la manera de la Nueva Crítica, el textualismo desconstruccionista insiste en la no autosuficiencia de los textos que elige leer. Esta falta puede significar que hay que considerar otros textos, como resulta evidente cuando se suele repetir que es posible discernir una intertextualidad previa en cualquier texto aparentemente aislado. Pero también puede significar que, en nuestro intento de leer o interpretar textos, debemos registrar lo "otro" de la textualidad. Es decir, deberíamos interpretar que el textualismo desconstruccionista, en vez de negar la importancia de la referencialidad en nombre de un interjuego puro de sistemas de signos diacríticos, como a veces se dice que supuestamente hace la desconstrucción, pone énfasis en su inevitabilidad. Aun cuando no podamos abordar directamente el mundo al que se refieren los textos –en este sentido "no hay nada fuera del texto"–, no podemos suprimir *el hecho de que* se refieren a algo exterior a ellos. Por más que nos resistamos a leer los textos a la manera meramente documental, tendencia contra la cual nos ha advertido Dominick LaCapra,[19] no podemos evitar reaccionar ante los indicios de alteridad que hacen que los textos –incluso los más aparentemente inmanentes– sean algo más que mundos meramente lingüísticos vueltos hacia sí mismos.

Otra manera de expresar esta visión es poner de relieve lo que se ha llamado la naturaleza alegórica, en oposición a la simbólica, de la significación de un texto. Después de que Walter Benjamin y Angus Fletcher le devolvieran prominencia y que Paul de Man la empleara como base para una teoría de la lectu-

18. Alison Lurie evoca la metáfora del tejido en "A dictionary for deconstructors", *The New York Review of Books*, XXVI, 18, 23 de noviembre de 1989, pág. 49. Rodolphe Gasché analiza sus deficiencias desde un punto de vista desconstruccionista en *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Massachusetts, 1986, pág. 289.

19. Véase especialmente "Rethinking intellectual history and reading texts", en *Rethinking Intellectual History*, y "Rhetoric and history", en *History and Criticism*.

ra, la alegoría se abrió recientemente camino en las discusiones metodológicas de historiadores intelectuales tales como Hans Kellner y James Clifford.[20] De acuerdo con Kellner, todo escrito histórico, deliberadamente o no, comparte la inclinación a decir una cosa y significar otra, que puede llamarse apropiadamente alegórica a causa de la distancia infranqueable que hay entre ambas.

> El único equivalente semántico de un texto completo es el texto mismo. Lo que hacen los alegoristas, y también los historiadores, es crear un *contra*discurso que confronta la "prueba" con su significación real, una significación que es diferente de la prueba misma o que se supone que está oculta en ella. El contradiscurso depende pues *tanto* de la prueba *como* del sistema de comprensión que hace necesaria la existencia de un contradiscurso.[21]

Aunque, como sostuve en otra parte,[22] la ficción de construir ese contradiscurso como una paráfrasis sinóptica de una significación original rinde su homenaje al objetivo de la racionalidad comunicativa, también es conveniente tomar conciencia de los obstáculos que hay que sortear para alcanzarlo. Pues esa conciencia nos alerta sobre la imposibilidad de hallar significaciones plenas *dentro* de los confines de un texto, ya sea que lo interpretemos desde una perspectiva integral o desde un punto de vista desintegral. Es decir, la naturaleza alegórica del análisis cultural significa que siempre estamos implicados en el proceso de exponer las huellas de lo no textual, aun cuando expandamos la noción de texto hasta el punto de incluir en ella a la cultura como un todo. La inmanencia pura es un modelo de cómo operan los textos tan utópico como el de la trascendencia pura.

Clifford destaca una implicación de este enfoque cuando afirma:

20. H. Kellner, "Triangular anxieties: the present state of european intellectual history", ob. cit.; J. Clifford, "On ethnographic allegory", en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ob. cit.

21. H. Kellner, ob. cit., pág. 132.

22. M. Jay, "Two cheers for paraphrase: the confessions of a synoptic intellectual historian", en *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*, ob. cit.

> [...] en los informes culturales no hay manera de separar definitiva, quirúrgicamente, lo fáctico de lo alegórico. Los datos de la etnografía [o, podríamos decir, de la historia intelectual] sólo tienen sentido dentro de ordenamientos o narrativas que obedecen a una configuración y que son convencionales, políticos y significativos en un sentido más que referencial. No es que los datos culturales sean verdaderos y las alegorías culturales falsas.[23]

Por consiguiente, debemos reconocer que nuestras reconstrucciones mismas son textos construidos retóricamente y con una carga figurativa, que están alegóricamente a cierta distancia de los fenómenos que pretenden reconstruir.

Esta afirmación, cuyas implicaciones fueron ampliamente discutidas como consecuencia de la publicación de la *Metahistory* ahora clásica de Hayden White, con frecuencia provoca cierta angustia entre los contextualistas, quienes temen que sólo conduzca a incitar a los vivos a jugarles una mala pasada poética a los muertos. Sin embargo, dos consideraciones finales pueden sugerir otra cosa. En primer lugar, no es necesario construir nuestra reconstrucción textual del pasado sólo atendiendo a una narrativa literaria impuesta sobre los datos crudos de acontecimientos "reales". También pueden existir otras relaciones alegóricas. Por ejemplo, Jürgen Habermas defendió una compleja relación entre las reconstrucciones racionales, basadas en teorías sociológicas del desarrollo evolutivo, y la narrativa histórica.[24] Aunque Habermas no se base en la teoría de la alegoría, no hay razones para no equiparar lo que Kellner llamó nuestro contradiscurso inevitable con tal reconstrucción racional, que admite no ser una reproducción fiel de lo que "realmente sucedió".

Más importante aún –pues probablemente este argumento no satisfaga a los contextualistas que se preocupan por la imposición del presente sobre el pasado– es que la alegoría puede invertirse de modo tal que sugiera que, por más que parezca que construimos el pasado como un traje a medida, siempre hay algo que se resiste a ese resultado. Imagino que ese algo es a lo que Kellner se refiere cuando dice que los contradiscursos

23. Clifford, ob. cit., pág. 119.
24. J. Habermas, "History and evolution", *Telos*, 39, primavera de 1979.

"dependen *tanto* de la prueba *como* del sistema de comprensión que hace necesaria la existencia de un contradiscurso". Y creo también que es lo que indica de manera oblicua el concepto de indicio o huella de Derrida. En realidad, quizás hasta podamos llegar a sostener que aquellos núcleos parafraseables de significación que la historia intelectual tradicional buscó tan fervientemente podrían funcionar como ese "otro" de un texto, que deja tras él huellas que se resisten a quedar enteramente absorbidas en su manifestación figurativa, retórica y lingüística, en su aparente red de autorreferencialidad inmanente. Y también podrían funcionar así, tanto lo que convencionalmente se considera la intención del autor como el campo discursivo de donde emerge el texto. Aunque como consecuencia de esta variante del textualismo desintegral las antiguas fronteras no son las mismas, tampoco han sido barridas por completo de la escena.

Es decir, a pesar de la reputación pantextualista de la deconstrucción, ésta contiene el imperativo no sólo de transformar los contextos en textos, sino también de ver en los textos las sombras de los contextos, entendidos éstos en su sentido más amplio. Y al hacerlo nos lleva a tomar conciencia de la imposibilidad de que la significación resida por entero en una u otra esfera, obligándonos a prestar atención a las múltiples tensiones que se dan entre el interior y el exterior, entre el fenómeno lingüístico y su "otro" expresivo o referencial. Por consiguiente, los historiadores intelectuales que siguen un enfoque textualista en este sentido no tienen por qué preocuparse de que se los transforme, a su pesar, en críticos literarios. En todo caso, si existe algún peligro en nuestros días, es el de que los críticos literarios se conviertan en nuevos historiadores. Algunos de los mejores parecen haber sucumbido ya a esa tentación.

13. ¿Citar a los grandes o prescindir de los nombres?

Modos de legitimación en el campo de las humanidades

Sócrates: Aparentemente, para usted importa quién es el que habla y de qué país procede; usted no se pregunta simplemente si lo que dice es verdadero o falso.

PLATÓN, *Fedro*, 275c

En una carta ampliamente comentada dirigida a Ernest Jones en 1920, Sigmund Freud desmentía ansiosamente la afirmación de Havelock Ellis según la cual él era en realidad más un artista que un científico. "Es completamente falso –replicaba Freud–. Estoy seguro de que dentro de pocas décadas mi nombre desaparecerá y nuestros resultados perdurarán."[1] Al sostener esto, Freud estaba revelando su adhesión a un supuesto, ampliamente difundido entonces como ahora, de que la creación artística está inextricablemente unida al nombre propio de su creador, en tanto que los logros científicos son el fruto de un proceso colectivo, intersubjetivo, en el cual los nombres de los individuos desempeñan un papel anecdótico.[2] El psicoanálisis, un término que Freud acuñó en 1896, debería entonces olvidar, y hasta po-

1. Carta de Freud a Jones, 12 de febrero de 1920, citada en Ernest Jones, *Sigmund Freud; Life and Work*, vol. III, Londres, 1977, pág. 20 [ed. cast.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 2003]. Esta carta ocasionó múltiples comentarios. Véase, por ejemplo, John Forrester, "Who is in analysis with whom? Freud, Lacan, Derrida", *Economy and Society*, 13, 1984, pág. 165.

2. Hay, por supuesto, historiadores del arte que se oponen a este supuesto. Heinrich Wölfflin, por ejemplo, explícitamente abogó por una "historia del ar-

dríamos decir reprimir, el nombre de su fundador y someterse al escrutinio crítico desinteresado garantizado por la institución de la ciencia. Tendría que entrar a esa historia de la ciencia que formaría parte de lo que Auguste Comte había denominado la *histoire positiviste sans noms*.[3]

No hace falta mucha imaginación para advertir la ironía implícita en la preocupada réplica de Freud a Ellis en la que manifestaba su confianza lamentablemente inoportuna en el futuro anonimato, si así podemos llamarlo, de sus teorías. Porque, a pesar de sus pretensiones científicas, que con seguridad varios comentadores contemporáneos como Adolf Grünbaum continúan evaluando con gran seriedad,[4] las ideas de Freud permanecieron íntimamente vinculadas a su propio nombre y su permanente autoridad. El psicoanálisis no es menos freudiano hoy de lo que lo era cuando Freud pensó establecer por primera vez sus bases científicas. Su autoridad práctica como técnica terapéutica se basa en gran medida en una cadena histórica de análisis formativos que pueden remontarse, a través de una especie de sucesión apostólica, a las interacciones analíticas personales de Freud y sus primeros discípulos. Y la convicción de sus teorías parece confirmada, tanto por la lectura y relectura de sus textos originales como por un proceso independiente de comproba-

---

te sin nombres", que significaba la sucesión de formas visuales anónimas. Véase H. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, 5ª ed., Múnich, 1943.

3. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Lección LII, comp. de Emile Littré, París, 1877, V., pág. 14 [ed. cast.: *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Magisterio Español, 1987]. Este modelo de ciencia, sin embargo, sólo aparece en la época moderna. De acuerdo con Michel Foucault, "hubo una época en la que esos textos que llamamos 'literarios' (relatos, cuentos folclóricos, épicas y tragedias) se aceptaban, se hacían circular y se valorizaban sin que nadie se preguntara acerca de la identidad de su autor. Ese anonimato carecía de importancia porque la edad real o supuesta del texto era garantía suficiente de su autenticidad. Sin embargo, los textos que ahora llamamos 'científicos' (que tratan de cosmología y de los cielos, de medicina o enfermedad, de ciencias naturales o geografía) en la Edad Media sólo se consideraban verídicos si aparecía indicado el nombre del autor" (*Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, comp. e introd. de Donald F. Bouchard, trad. al inglés de Donald Bouchard y Sherry Simon, Ithaca, Nueva York, 1977, págs. 125-126.

4. Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Berkeley, 1985.

ción experimental, como sea que pueda construirse ese proceso en el difícil caso de la cura analítica. De modo que hasta los freudianos más innovadores como Jacques Lacan fueron comparados con los reformadores protestantes por regresar con tanta insistencia a los escritos mismos de Freud, que supuestamente habían sido malinterpretados por lectores intermediarios.

Pero, contrariamente a lo que temía el mismo Freud –es decir, que la incapacidad de olvidar al relator y de recordar únicamente el relato implicara que sus ideas quedaran reducidas a meras intuiciones artísticas–, el resultado del proceso no disminuyó su influencia. En realidad, gran parte de su aún poderoso hechizo bien puede deberse precisamente a aquella "incapacidad", al menos en las disciplinas humanísticas que congeniaron tan bien con él.

Sería interesante indagar más a fondo las razones de este resultado histórico concentrándonos únicamente en las teorías de Freud y su recepción,[5] pero prefiero en cambio investigar sus implicaciones más extensas, pues es evidente que el psicoanálisis no es de ningún modo el único ámbito que tiene que vérselas con las ambigüedades de la autoridad personal contra la autoridad anónima. Un caso paralelo que se me ocurre en este momento es el del marxismo, que conserva tenazmente el nombre de su fundador, aun cuando también reivindica su pretensión a la cientificidad objetiva. La célebre negación de Marx "*Moi, je ne suis pas marxiste*" puede haber indicado, entre otras cosas, el deseo de que sus ideas no fueran reducidas a una doctrina sectaria basada en la sagrada escritura de un padre fundador. Según Maximilien Rubel, incluso después de la muerte de Marx, Engels continuó siendo profundamente hostil al apelativo "marxista", que había sido acuñado como un término oprobioso por sus oponentes anarquistas en la Segunda Internacional.[6]

5. Véase un interesante examen de esta cuestión en relación con Freud en Samuel Weber, *The Legend of Freud*, Minneapolis, 1982, especialmente la sección final "Speculation – the way to utter difference".

6. Maximilien Rubel, *Marx Critique du Marxisme: Essais*, París, 1974, pág. 22.

Pero, como en el caso del psicoanálisis, en la historia del marxismo también se impuso la norma de leer y releer obsesivamente los textos originales del fundador, o bien literalmente o bien, como habría hecho Althusser, sintomáticamente. Y a menudo esa práctica hizo las veces de antídoto contra la incertidumbre de una verificación experimental o práctica que no consigue verificar nada de manera muy convincente.

Pueden darse muchos otros ejemplos de padres –o madres– fundadores de discursos teoréticos que conservaron su autoridad personal a pesar de la ostensible denigración que ellos mismos hicieron de su poder. Piénsese, por ejemplo, en el aura que rodea nombres tales como el de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Leo Strauss y el de muchos otros, todos ellos ampliamente citados en el discurso humanista contemporáneo como carismáticas fuentes de legitimación. Hasta podría conjeturarse que una clara señal de la influencia que habrá de ejercer un pensador o una pensadora en la posteridad es la prontitud con que su nombre se convierte en adjetivo destinado a poner un rótulo conveniente a una cosmovisión específica. Cuando esta transformación no se da –tomemos el caso de gran parte de los estrepitosamente aclamados intelectuales de Nueva York–, se piensa en la debilidad de la influencia que finalmente pueda ejercer ese pensador, aunque, con seguridad, la situación opuesta no es ninguna garantía de larga supervivencia.

Desde el punto de vista de una autocomprensión científica, tal como la adoptada por Freud, este estado de cosas sólo puede constituir un estorbo. Pues pone en tela de juicio la supuesta imparcialidad y neutralidad de los procedimientos que emplea para determinar su verdad o falsedad. Pero, ¿les crea un dilema similar a los humanistas, quienes nunca pretendieron atribuir una jerarquía realmente científica a sus argumentos? ¿Hasta qué punto los afecta la persistencia de esa tendencia a nombrar a los grandes autores como un modo de legitimar los propios argumentos? Para responder estas preguntas, es importante aclarar que no estamos hablando de la costumbre de los humanistas de citar a otros pensadores con una variedad de propósitos diferentes: como objetos de indagación, como puntos de referencia convenientes para resumir un concepto o como fuentes honestamente reconocidas de alguna idea o información. Este capítu-

lo mismo ofrece una cantidad de tales ejemplos. A lo que nos estamos refiriendo, en cambio, es a la con frecuencia no reconocida función de lo que pueden llamarse los nombres carismáticos en la legitimación de argumentos. Piénsese, por ejemplo, en los innumerables ensayos plagados de este tipo de frases: "Como decía Benjamin..." o "De acuerdo con Lacan..." o "Según la terminología de Althusser...", escritos por estudiosos que se encontrarían en un aprieto si se les pidieran justificaciones satisfactorias de las ideas controvertidas de las autoridades a las que mencionan.

Estas justificaciones no deben necesariamente, con el respeto que merecen Freud y Marx, imitar a las de las ciencias naturales. Podrían, por ejemplo, hacerse derivar, en cambio, de modelos filosóficos de verdad trascendental, tales como el que implican las palabras de Sócrates que aparecen en *Fedro* y que citamos como epígrafe de este capítulo. Sin embargo, mucho más conveniente como modo de legitimación en nuestra era de antifundacionalismo es lo que el sociólogo Alvin Gouldner apodó la "cultura del discurso crítico". Para Gouldner, la "CCD" [*culture of critical discourse*], como le gustaba llamarla,

> [...] es un conjunto de reglas que han evolucionado históricamente, una gramática de discurso que (1) está preocupada por *justificar* sus aseveraciones, pero (2) cuyo modo de justificación no opera invocando autoridades, y (3) prefiere provocar un consentimiento *voluntario* basándose únicamente en los argumentos aducidos [...] la cultura del discurso crítico prohíbe sustentarse en la persona, la autoridad o el *status* social del hablante para justificar sus aseveraciones.[7]

Aunque hay ocasionales excepciones, como es el caso de Stanley Fish, me atrevería a asegurar que la mayor parte de los eruditos, los humanistas o los pensadores de alguna otra especialidad aceptarían esta caracterización de su tarea.

Y, sin embargo, a pesar de todos nuestros esfuerzos, no hemos tenido éxito en llevar esta idea a la práctica. Sea lo que fue-

7. Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Nueva York, 1979, págs. 28-29 [ed. cast.: *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Madrid, Alianza, 1985].

re que haya significado, la ampliamente pregonada "muerte del autor" que hicieron famosa Foucault y Barthes[8] no implicó el fin de la legitimación a través de la cita de nombres carismáticos. En realidad, como lo demuestra claramente la fascinación hipnótica ejercida por pensadores magistrales como Foucault y Barthes, nos resulta sumamente difícil disolver los nombres propios en "funciones de autor" impersonales, despojadas del poder afectivo de aquéllos para respaldar las afirmaciones que hacemos derivar de sus obras. A pesar de toda la culpa que nos produce apelar a nombres célebres como un modo de legitimar lo que decimos, aún nos resulta virtualmente imposible prescindir de los nombres.

¿A qué se debe pues la persistencia de esta curiosa práctica? ¿Por qué el psicoanálisis continúa siendo inevitablemente freudismo y el socialismo científico no menos irremediablemente marxismo? ¿Por qué volvemos a caer con tanta frecuencia en el poder de esos nombres resonantes como el fundamento implícito de nuestras pretensiones de verdad? ¿Podremos alguna vez liberarnos por completo de esta práctica y basar en cambio nuestras aseveraciones en la cultura del discurso crítico que sólo se sustenta en el mejor argumento?

Una respuesta bastante corriente a estas preguntas pondría énfasis en el papel tradicional que ha desempeñado el comentario de textos sagrados en las tradiciones religiosas, cuyo modelo siguen, consciente o inconscientemente, hasta los más seculares discursos humanistas.[9] Los textos canonizados llegan a formar parte del canon, podría argumentarse, a causa de cierta aura sagrada adherida o atribuida a las firmas que les asignamos. En la medida en que los textos sagrados o seudosagrados se constru-

8. Michel Foucault, "What is an author?", en *Language, Counter-Memory, Practice* [ed. cast.: "Qué es un autor", en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*, Barcelona Paidós, 1999]; Roland Barthes, "The death of the author", en *Image - Music - Text*, trad. al inglés de Stephen Heath, Nueva York, 1977 [ed. cast.: "La muerte del autor", en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1999].

9. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trad. al inglés de Denis Savage, New Haven, 1979, pág. 28 y siguientes [ed. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1985]; Jürgen Habermas, "Consciousness-raising or redemptive criticism: the contemporaneity of Walter Benjamin", *New German Critique*,17, primavera de 1979, págs. 30-59.

yeron como la expresión de una palabra divina o una profecía inspirada, a las figuras que supuestamente están tras ellos se les atribuye un poder originario que rodea sus nombres con un aura de santidad. Puesto que las humanidades con harta frecuencia se concentran en ese tipo de textos canónicos y los toman como objetos de indagación, a menudo surge la tendencia a transferir la autoridad de tales textos a la tradición de comentarios que se han acumulado alrededor de ellos. Así emerge un canon crítico secundario, paralelo a su contrapartida original primaria. Y así investimos a los críticos o teóricos rectores que nos precedieron con parte del carisma asociado a los textos sagrados que ellos estudian.

Esta clase de argumentos ha sido utilizada, por supuesto, para atacar al psicoanálisis, al marxismo y a otras tradiciones semejantes acusándolos de ser religiones desplazadas. Tales argumentos no carecen de fuerza, aunque como ocurre con otras explicaciones basadas en la idea de la secularización, tienden a ser algo reductores. No sólo simplifican los complicados modos de legitimación que han existido en la historia de la religión, no todos igualmente autoritarios, sino que además suponen una transferencia de sustancia demasiado directa de lo sagrado a lo profano. Como lo ha mostrado Hans Blumenberg,[10] la relación entre ambos a menudo es mucho más complicada de lo que puede sugerir la sencilla teoría de la secularización.

Una alternativa probablemente más plausible se inspiraría en el concepto de transferencia de Freud, concepto que Dominick LaCapra ha destacado recientemente como un elemento vital de nuestra relación con el pasado.[11] En tanto proyectemos nuestros propios vínculos emocionales con figuras de nuestro pasado personal no sólo en aquellos autores que estudiamos, sino también en aquellos cuyos comentarios citamos, los estaremos invistiendo de un poder sobre nosotros comparable al que podrían tener los padres sustitutos. En opinión de LaCapra, esta interacción con frecuencia conlleva cierta culpa, que produce un inten-

10. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. al inglés de Robert M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, 1983.

11. Dominick LaCapra, "Is everyone a mentalité case? Transference and the 'culture' concept", *History and Criticism*, Ithaca, 1985.

to compensatorio de negar completamente la dimensión afectiva en nuestras prácticas eruditas.

> La transferencia provoca el temor de dejarse poseer por el pasado y de perder el control tanto del pasado como de uno mismo. Simultáneamente nos tienta a afirmar el pleno control sobre el "objeto" de estudio mediante procedimientos ideológicamente sospechosos que pueden estar relacionados con el fenómeno que Freud llamó "narcisismo.[12]

La tentación del narcisismo, nos advierte LaCapra, tiene su precio, pues "implica el esfuerzo imaginario, imposible, de elaborar una perspectiva plenamente unificada, y su 'pureza' egoísta implica a su vez convertir al 'otro', que siempre está hasta cierto punto adentro, en el chivo expiatorio exorcista".[13]

En otras palabras, para LaCapra, el esfuerzo mismo de fundar por entero nuestro conocimiento en nuestros propios esfuerzos por alcanzar la verdad tiene cierto resabio de desorden neurótico. Irónicamente, a la luz de esta acusación, el narcisismo del mismo Freud puede haber sido perfectamente evidente en su controvertido intento de minimizar la importancia de sus propios antecesores intelectuales y presentar el psicoanálisis como un producto del viaje épico de autodescubrimiento descrito en *La interpretación de los sueños*. Su deseo de legitimar el psicoanálisis como una ciencia coincidió, pues, con su renuencia a reconocer sus deudas intelectuales, lo que condujo a lo que luego fue condenado como el "mito del héroe" en la historiografía del pensamiento de Freud.[14]

De todos modos, uno podría preguntarse si el modelo de la transferencia, aunque es muy útil para echar luz sobre la dimensión emocional de nuestras relaciones con el pasado y hasta con las autoridades contemporáneas, basta para explicar plenamente el perdurable poder que tienen determinadas figuras sobre nosotros. Pues hasta el mismo Freud lo consideró un fenómeno transicional que podía elaborarse en el transcurso de la cura ana-

12. Ibíd., pág. 72.
13. Ibíd.
14. Frank J. Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind*, Nueva York, 1979, pág. 5.

lítica. De modo que alegar, como lo hace LaCapra, que todo intento de ir más allá de la transferencia es neuróticamente narcisista equivale a negar a priori la posibilidad terapéutica de elaborar las relaciones transferenciales. Una vez asumida la dimensión emocional de nuestra apropiación de las ideas de nuestros predecesores, podríamos postular, al menos como objetivo, un proceso similar.

No obstante, las meditaciones de Nietzsche sobre el interjuego de deuda y culpa (ambas traducciones de la palabra alemana *Schuld*), formuladas en *La genealogía de la moral* y analizadas recientemente por Samuel Weber en su estudio *Institution and Interpretation*,[15] sugieren las razones por las cuales semejante objetivo puede llegar a ser extremadamente difícil de alcanzar. De acuerdo con Nietzsche, toda generación incurre en una importante deuda con sus antepasados, que se transforma en una culpa aún más grande a medida que, con el paso del tiempo, se hace más evidente la imposibilidad de saldarla. Lo que alguna vez fue una deuda que podía redimirse mediante el intercambio de equivalentes se vuelve impagable a medida que aumenta la distancia entre el pasado y el presente. Las generaciones posteriores, al magnificar su propia incapacidad como un modo de compensar la culpa, elevan a la categoría de semidioses a los héroes anteriores a ellos, cuyos logros sólo pueden envidiar.

Junto con estos argumentos, Nietzsche ofrece, a manera de corolario, una visión de la lucha de interpretaciones entre el pasado y el presente que pone énfasis, anticipándose a Harold Bloom, en su dimensión agonística. Weber combina los dos argumentos para llegar a la conclusión de que "precisamente el enfoque agonístico de la interpretación transforma necesariamente la deuda en culpa, puesto que la autoafirmación de cualquier interpretación, como *crítica* –es decir, como un discurso de *verdad*– sólo puede prevalecer e imponerse negando su dependencia constitutiva de aquello mismo que excluye, destrona y pretende reemplazar".[16] En otras palabras, la culpa por desafiar la autoridad de nuestros predecesores puede convertirse, me-

15. Samuel Weber, *Institution and Interpretation*, epílogo de Wlad Godzich, Minneapolis, 1987, pág. 38.

16. Ibíd.

diante una formación reactiva, en un exceso de humildad ante el poder hipotético de aquéllos. Aquí, la posibilidad de elaborar una relación transferencial parece debilitada por lo que Weber llama el "pecado original" de toda crítica, su deuda culpable con el pasado.

Seguramente, uno puede preguntarse hasta qué punto es realmente universal este "pecado original", como otros que fueron sugeridos a lo largo de la historia. ¿Podría simplemente reflejar cierta noción de propiedad intelectual, que supone la posesión privada de ideas y percepciones disponibles para el intercambio? Si propusiéramos en cambio una noción más acumulativa del conocimiento, como la idea de Habermas de un proceso de aprendizaje de la especie, ¿podríamos evitar esta interacción psicologista de deuda y culpa y, al mismo tiempo, dejar de depender de los nombres famosos para justificar nuestros argumentos?

En su epílogo a la obra de Samuel Weber, Wlad Godzich hace algunas observaciones que introducen una explicación en un plano levemente diferente. Al comentar la ingenua creencia de que las instituciones actuales no necesitan reconocer su deuda porque creen que su propia actividad es la fuente de las significaciones que ofrecen, Godzich aboga en cambio por un franco reconocimiento de la heteronomía universal. Esta idea, sostiene, está implícita en la desconstrucción, que "apunta nada menos que, en una primera etapa, a restaurar un reconocimiento universal, pues ésta parece ser la única base sobre la que puede concebirse la igualdad como un hecho social".[17] En vez de alegar que hay que descansar autónomamente en la fuerza del mejor argumento, según la cultura del discurso crítico de Gouldner,

> [...] el fundamento epistemológico favorecido por la desconstrucción permite afirmar la igualdad entre todos los seres humanos en virtud de su desposeimiento de la esfera de la significación. La insistencia de la aporía, la indecidibilidad, el hecho de que los procesos de nuestro pensamiento dependan del lenguaje y de nuestros juegos tropológicos, son todos fenómenos que transmiten el mismo

17. Wlad Godzich, en ibíd., pág. 162.

tipo de impotencia humana que el pensamiento religioso, sin la dimensión trascendente de este último.[18]

¿Cómo puede el hecho de admitir la heteronomía universal y el desposeimiento del terreno de la significación ayudarnos a comprender la inclinación a apelar a los grandes nombres para legitimar lo que decimos? Después de todo, la desconstrucción siempre sospechó de la tendencia a atribuirles alguna sustancia real a las personas que estaban detrás de los nombres. Derrida, por ejemplo, insistía en *De la gramatología* en que "los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican ni identidades ni causas. Sería frívolo pensar que 'Descartes', 'Leibniz', 'Rousseau', 'Hegel', etcétera, son nombres de autores, de los autores de movimientos o desplazamientos que nosotros designamos así. El poder indicativo que les atribuyo es, primero, el nombre de un problema."[19]

Sin embargo, lo que sugiere la formulación de Godzich es que deberíamos buscar una respuesta en el típico énfasis desconstruccionista en que "los procesos de nuestro pensamiento dependen del lenguaje y de nuestros juegos tropológicos". Pues allí encontraremos ciertos tropos que proporcionan lo que podríamos llamar un efecto persistente de personificación. En particular, deberíamos observar los tropos de la parábasis y la prosopopeya, que tanto Paul de Man como J. Hillis Miller consideraron extraordinariamente importantes.

La parábasis, es decir, la intrusión de una voz narrativa, autoral, en los textos aparentemente más impersonales, significa que nunca podremos borrar por completo la estructura dual de la escritura, que proyecta un efecto a la vez subjetivo y objetivo. Aunque sea más evidente en obras introspectivas como *Tristam Shandy* de Sterne, la parábasis, le gustaba sostener a De Man, podía hallarse incluso en aquellas obras que trataban de reprimirla por completo. Un ejemplo es el análisis de la certeza del

18. Ibíd.

19. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. al inglés de Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, 1976, pág. 99 [ed. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1976].

sentido en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. De acuerdo con De Man, el lenguaje escrito

> [...] aparece en el texto de Hegel sólo en el más literal de los sentidos: mediante la parábasis que súbitamente nos enfrenta a la hoja real de papel en la cual, en ese mismo momento y en ese mismo lugar, Hegel ha estado escribiendo sobre la imposibilidad de decir lo único que uno quiere decir, me refiero a la certeza de la percepción del sentido [...] A diferencia del aquí y ahora del habla, el aquí y ahora de la inscripción no es falso ni engañoso: puesto que él lo escribe, la existencia de un aquí y un ahora del texto de Hegel es innegable, como también que está completamente en blanco. Reduce, por ejemplo, todo el texto de la *Fenomenología* al interminablemente repetido balbuceo: *esta* hoja de papel, *esta* hoja de papel, *esta* hoja de papel.[20]

Lo que parece estar diciendo De Man es que nunca podemos superar del todo la huella tropológicamente determinada del acto inicial de inscripción realizado por la mano del autor. Como lo ha hecho notar Stephen Melville, De Man construyó en gran medida su célebre discusión de la ubicuidad de la ironía sobre el momento de parábasis que vio en el lenguaje. "Podemos concebir la ironía radical y generalizada que describe De Man –escribe Melville– como una 'parábasis permanente', como si colocásemos cada palabra de un texto dado entre comillas, marcando cada palabra con un irónico 'digo'".[21] Así, la función de ese gesto frecuente y a menudo aparentemente arbitrario de gran parte de los escritos desconstruccionistas, el de poner ciertas palabras entre comillas, denota una conciencia de la presencia del autor, expresada en forma de parábasis, detrás del texto, de *cualquier* texto. Con seguridad, se trata de una presencia trópica y no literal, pero su efecto es igualmente indestructible. De modo que los argumentos siempre están entrelazados con los nombres. Si el poder de este tropo es tan grande como argumentaba De Man, entonces es inevitable llegar a la conclusión de que verdaderamente,

20. Paul de Man, "Hypogram and inscription", en *The Resistance to Theory* prólogo de Wlad Godzich, Minneapolis, 1986, pág. 42 [ed. cast.: *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990].

21. Stephen W. Melville, *Philosophy Beside Itself: On Deconstruction and Modernism*, prólogo de Donald Marshall, Minneapolis, 1986, pág. 151.

por más esfuerzos que hagamos, es muy difícil prescindir de las citas en nuestras interacciones con el legado cultural del pasado.

La cuestión se torna aún más complicada cuando se tiene en cuenta la fuerza de otro tropo retórico, la prosopopeya, el recurso de dar un rostro a una idea. En su ensayo sobre la autobiografía como des-figuración, Paul de Man observa que "la figura dominante del discurso epitáfico o autobiográfico es [...] la prosopopeya, la ficción de la voz de ultratumba".[22] Es decir, el autobiógrafo se basa en la constitución trópica de un rostro que habla, que parece cobrar vida incluso después de su muerte real. En otra parte, en su crítica del empleo que hace Michael Riffaterre del llamado hipograma, el subtexto o el infratexto que supuestamente subyace tras los textos, Paul de Man extiende la importancia de ese concepto más allá de la autobiografía en su sentido restringido. Y se pregunta: "¿cómo afrontan las lecturas de Riffaterre el tropo que amenaza desmembrar o desfigurar la lexicalidad y la gramaticalidad del hipograma, es decir, la prosopopeya que, como el tropo del discurso dirigido a otros, es la figura misma del lector y de la lectura?".[23] En otras palabras, el momento de apostrofar, es decir, cuando el escritor se dirige, implícita o explícitamente, a su auditorio, complica la dimensión referencial de cualquier texto y también, a pesar de lo que diga Riffaterre, de su subtexto hipogramático. Con referencia a una lectura particular de un poema de Victor Hugo, Paul de Man llega incluso a la siguiente conclusión:

> [...] por consiguiente, el texto no es la mímesis de un significante, sino que lo es de una figura específica, la prosopopeya. Y, puesto que la mímesis es en sí misma una figura, termina siendo la figura de una figura (la prosopopeya de una prosopopeya) y no una descripción, en ningún sentido, ni en apariencia ni realmente [...].[24]

Aunque no todo texto puede considerarse deliberadamente autobiográfico o apostrófico, De Man juzga que la prosopope-

22. Paul de Man, "Autobiography as de-facement", en *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York, 1984, pág. 77.
23. Paul de Man, "Hypogram and inscription", ob. cit., pág. 45.
24. Ibíd., pág. 48.

ya, al igual que la parábasis, tiene una significación prácticamente universal. Pues "derriba la distinción entre referencia y significación de la cual dependen todos los sistemas semióticos, incluido el de Riffaterre".[25] Así es como, en otro artículo dedicado a la poesía lírica, llegó a declarar que "el antropomorfismo parece ser la resurrección ilusoria del aliento natural del lenguaje, que había quedado petrificado por el poder semántico del tropo. Es una afirmación figurada que pretende superar el poder mortalmente negativo investido en la figura".[26]

En una conferencia reciente, titulada "Face to face: prosopopeia in Plato's *Protagoras*", J. Hillis Miller extendió este argumento y lo aplicó también a la búsqueda platónica de una verdad anónima, trascendental, búsqueda ostensiblemente basada en el repudio de la autoridad personal, como lo vimos expresado en la cita de *Fedro* que aparece al comienzo de este artículo. Miller destaca, en cambio, las implicaciones subversivas que tiene la forma de diálogo en que Platón expresa sus ideas, y argumenta que "todo el *Protágoras* es una prosopopeya extendida y múltiple, y más al invocar la muerte del mismo Sócrates, con lo que le infunde una vez más un rostro y una voz".[27] Antes que lamentar esta contradicción, Hillis Miller sostiene, en cambio, que en el campo de las humanidades bien podría instrumentarse un programa de investigación colectiva que opere mediante una especie de intercambio prosopopéyico en el que las posiciones pierdan su identificación con autores específicos a medida que otras "caras" reemplazan a las primeras con las cuales se las asoció.[28] A través de una especie de despersonificación, las ideas se fertilizan recíprocamente de manera quiasmática y emergen de

25. Ibíd., pág. 50.

26. Paul de Man, "Anthropomorphism and trope in the lyric", en *Rhetoric of Romanticism*, ob. cit., pág. 247.

27. J. Hillis Miller, "Face to face: prosopopeia in Plato's *Protagoras*", manuscrito no publicado, pág. 28. Agradezco infinitamente al profesor Miller que me haya mostrado una copia de este artículo.

28. Esta conclusión surge en realidad de otro ensayo, que se basó en el argumento desarrollado en "Face to face". Ese ensayo se llamó "Face to face: Plato's *Protagoras* as model for collective research in the humanities" y fue presentado en la conferencia inaugural de mayo de 1987 en el Irvine Humanities Center de la Universidad de California.

la experiencia más ricamente articuladas. Pero nunca se despojan por entero de su vinculación con algún rostro, con alguna voz de autor generada lingüísticamente, aun cuando haya cierta circulación de identificaciones. Las personas son ficciones a través de las cuales se manifiestan las ideas, pero, según Miller, las ideas nunca pueden sustraerse a sus personificaciones "cara a cara". Los "nombres" siempre irrumpen en los argumentos, por impersonales que éstos puedan parecer. De modo que, lo que para los adherentes de las nociones discursivas tradicionales de anonimato puede parecer un escándalo, se vuelve, para comentadores como Paul de Man y J. Hillis Miller, un rasgo necesario y tal vez hasta saludable del discurso humanista, que nunca puede verdaderamente prescindir de los nombres.

Éstas son observaciones fuertes, pero el hecho de abandonar tan apresuradamente el modelo discursivo impersonal, por lo menos como un ideal regulador, también engendra ciertos peligros. El mismo Paul de Man señala uno de tales peligros en su discusión sobre la autobiografía, donde habla de la "amenaza latente que existe en la prosopopeya, me refiero a que, al hacer hablar a los muertos, la estructura simétrica del tropo implica igualmente que los vivos se queden sin habla, petrificados en su propia muerte".[29] Riffaterre, en su contribución al volumen conmemorativo de ensayos dedicado a De Man, avanza algo más en la lógica de esta implicación y señala que "el quiasmo, la estructura simétrica de la prosopopeya, implica que, al hacer hablar a los muertos, los vivos se quedan mudos; también ellos se convierten en monumentos".[30] En otras palabras, como ha observado Samuel Weber en su análisis de *La genealogía de la moral*, en el reconocimiento demasiado servil de la deuda que tenemos con las voces de ultratumba, reales o tropológicas, hay una implicación negadora de la vida. Dicho de modo menos dramático, cuando para legitimar nuestros argumentos confiamos demasiado exclusivamente en la autoridad de figuras importantes del pasado, corremos el riesgo de renunciar a nuestra propia capacidad para juzgar la validez que puedan te-

29. Paul de Man, "Autobiography as de-facement", ob. cit., pág. 78.
30. Michael Riffaterre, "Prosopopeia", en *Yale French Studies*, "The lesson of Paul de Man", 69, New Haven, 1985, pág. 112.

ner tales argumentos en el presente y en el futuro. La defensa que hace Godzich de una igualdad de heteronomía, si se toma literalmente, tiene implicaciones bastante perturbadoras.

La debilidad de recurrir con exceso a la cita de nombres famosos, por supuesto, se pone de manifiesto en aquellos casos en que ocurre algo dramático que desacredita la autoridad de la figura legitimadora. Así es como muchos críticos de movimientos como el psicoanálisis y el marxismo se ven en apuros para exponer los defectos personales del carácter de sus padres fundadores. En el caso de Freud, *El asalto a la verdad* de Jeffrey Masson es un ejemplo reciente evidente.[31] Actualmente estamos presenciando el mismo proceso en relación con el escándalo que rodea al Paul de Man de sus primeros escritos. Todo indica que su carisma personal fue una de las fuentes principales de lo que se ha llamado la "retórica de autoridad" de Paul de Man.[32] Habiendo invocado con tanto entusiasmo su nombre para legitimar muchos de sus propios argumentos, los desconstruccionistas se encuentran hoy en la difícil posición de tratar de separar la fuerza inalterable de las ideas de Paul de Man de su autoridad personal actualmente manchada.

Por supuesto, éste fue precisamente el tipo de dilema del que quiso escapar Freud al querer que el psicoanálisis fuera considerado una ciencia anónima. En el campo de las humanidades, con frecuencia pareció que valía la pena perseguir este objetivo, al menos en la forma de la "cultura del discurso crítico" de Gouldner, aunque el deseo de oponerse a él haya sido igualmente tentador. Un modo evidente de hacerlo fue señalar la brecha inevitable que existe entre el método científico entendido como una norma de comprobación desinteresada de validez y la práctica de la ciencia como institución real. Hasta en las ciencias naturales, se ha conservado en cierto modo la fuerza del nombre.

31. Jeffrey Moussaieff Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nueva York, 1984 [ed. cast.: *El asalto a la verdad*, Barcelona, Seix Barral, 1968].

32. Frank Lentricchia, *After the New Criticism*, Chicago, 1980, capítulo 8 [ed. cast.: *Después de la "Nueva Crítica"*, Madrid, Visor, 1990]. Sobre las implicaciones adicionales del escándalo, véase Martin Jay, "The Descent of de Man", *Salmagundi*, 78, 79, primavera-verano de 1988.

Así, por ejemplo, algunos escándalos recientes relativos a documentos médicos fraudulentos que aparecieron firmados por importantes personalidades que sin saberlo estaban prestándoles su prestigio a la obra de sus subordinados demuestran la importancia residual que tiene el hecho de apelar a nombres influyentes en los procedimientos de verificación de la ciencia natural.[33] Estudios más sustanciales de las instituciones científicas, tales como el de Bruno Latour y Steve Woolgar sobre el Salk Institute, citado por Samuel Weber, exhiben aún más claramente la discrepancia entre la presentación que hace de sí misma una empresa científica y su práctica real.[34] Precisamente por haber cobrado conciencia de esta brecha, comentadores como Stanley Fish, en una vigorosa crítica de la política de ciega sumisión a las publicaciones especializadas, defienden el explícito abandono de cualquier pretensión a una neutralidad desinteresada en nuestra práctica de jueces de las disciplinas humanísticas.[35]

Por tentadora que pueda ser esta línea de pensamiento, tiene sus propios inconvenientes. Pues si dejamos de lado el modelo ideal de indagación despersonalizada y desinteresada porque es fácil señalar las desviaciones que sufre en la práctica, corremos el riesgo de suprimir todas las distinciones de una manera en última instancia cínica y contraproducente. En cambio, es mejor concebir el modelo científico como un ideal regulador, contrafáctico, que opera como una norma de procedimiento, un horizonte de expectativas, antes que como una práctica que pueda verificarse por completo en la realidad. Al hacerlo, evitamos cometer el error categórico de reducir lo que podríamos llamar la fuerza trascendental de las pretensiones de validez a meras relaciones empíricas de poder, una tendencia latente en la desacreditación nietzscheana o foucaultiana de la voluntad de verdad

33. Philip M. Boffey, "Major study points to faultry research at two universities", *New York Times*, 22 de abril de 1986.

34. Bruno Latour y Steve Woolgar, *Laboratory Life*, Beverly Hills, 1979, citado en Weber, pág. 168 [ed. cast.: *La vida en el laboratorio*, Madrid, Alianza, 1995].

35. Stanley Fich, "No bias, no merit: the case against blind submission", *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, Carolina del Norte, 1989.

entendida como un epifenómeno de la voluntad de poder. Y mantendremos también una tensión conveniente entre los impulsos tropológicos y no tropológicos que se dan en el lenguaje.

Mencionar las pretensiones de validez nos recuerda una vez más que, tanto en la esfera de las humanidades como en la de las ciencias, implícita o explícitamente, se hacen afirmaciones que piden una justificación. Si así no fuera, no sentiríamos tan profundamente el evidente embarazo que nos provoca la tenaz persistencia de esta tendencia a mencionar nombres prestigiosos como forma de legitimación. Nos comportaríamos sencillamente como los teólogos medievales o los humanistas del Renacimiento, es decir, citaríamos con plena seguridad a nuestras autoridades religiosas o clásicas y trataríamos de recuperar sus intenciones originales. Que nos resistamos a seguir esta línea de conducta demuestra la permeabilidad de la frontera que hoy separa el campo de las humanidades del de las ciencias. El valor que tiene transgredir esta frontera se hace evidente cuando recordamos qué quieren decir muchos científicos cuando hablan de asertividad justificada en nuestra era pospositivista y postempírica.[36] Pues, antes que defender pretensiones de verdad basadas en correspondencias referenciales entre una idea y un objeto externo (sea éste natural o cultural), también ellos recaen en nociones de verdad redimidas discursivamente por comunidades legitimadas.

Un experto reciente en la aplicación de este modelo fuera de la esfera de las ciencias naturales es Jürgen Habermas. Su noción de racionalidad comunicativa consiste en minimizar la autoridad irracional de los nombres del pasado y en rechazar esa igualdad de heteronomía defendida por los desconstruccionistas como Godzich, quien la considera el único modo de superar las ilusiones engañosas. Habermas, en cambio, destaca como finalidad del discurso crítico el consentimiento irrestricto y no coercitivo de los individuos autónomos en una situación de habla institucionalmente simétrica. Aunque sólo sea en el

36. Véase un informe de los vuelcos producidos recientemente en la filosofía de la ciencia, que los relaciona con el pensamiento actualmente vigente en las humanidades, en Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia, 1983.

plano teórico, tal condición está implícita, razona Habermas, en el acto mismo de buscar una legitimación discursiva para nuestras afirmaciones.

En el caso de los procedimientos científicos naturales mencionados antes, es fácil demoler ese modelo señalando las desviaciones que se producen en la práctica, los modos como el poder personal y el respeto por los nombres coronados con una aureola introducen ruido en la situación del habla perfecta. No obstante, también aquí deberíamos hacer una conveniente distinción entre las pretensiones de validez trascendentales y la mera descripción. Pues, como lo demostró convincentemente Habermas,[37] cuando aquellos mismos que tratan de persuadirnos de la imposibilidad de que exista una racionalidad comunicativa recurren a la argumentación discursiva para lograrlo, el resultado es una descarada contradicción performativa. De modo tal que, aunque nunca podamos alcanzar la situación del habla perfectamente simétrica en la que el poder del argumento anule completamente la fuerza de los nombres legitimadores, el *telos* de esforzarse por lograrlo no puede dejarse de lado y juzgarse irrelevante para el discurso crítico, ni en el ámbito de las humanidades ni en el de las ciencias.

La indicación de prescindir de los nombres como muletas legitimadoras merece ser acatada, aunque sólo sea como ideal regulador que nunca puede realizarse por completo. La tradición de origen religioso de comentar textos de inspiración divina puede atenuarse a medida que vayamos abandonando la hermenéutica de de la restauración del sentido. La elaboración de nuestras relaciones transferenciales con el pasado puede producir algo más que una autosuficiencia narcisista si conseguimos resolver algunas de nuestras fijaciones edípicas. La invocación cargada de culpa de nuestros antepasados puede mantenerse bajo control si somos capaces de considerar frontalmente las fuentes de las deudas, aparentemente irredimibles, que contrajimos con ellos. Y hasta podemos desembarazarnos de la influencia que ejercen sobre nosotros tropos tales como la parábasis y la

37. Véase el capítulo 2.

prosopopeya, si seguimos lo que De Man mismo llamó la crítica de la ideología en la "lingüística de lo literario".[38]

Sin embargo, una observación final puede sugerir hasta qué punto es difícil superar todos estos obstáculos y prescindir por entero de los nombres legitimadores en nuestros procedimientos de comprobación discursiva de validez. En *The Legitimacy of the Modern Age*, Hans Blumenberg observa que el sujeto de la teoría, el sujeto supuestamente desinteresado y transindividual, preocupado exclusivamente por la verdad y liberado de la obediencia ciega al pasado, emergió a comienzos del período moderno, sólo cuando se lo disoció de lo que él llama "el sujeto de una vida lograda".[39] El primero se considera un sujeto de la especie cuya existencia se extiende más allá del término de las vidas individuales. Es un participante inmortal y colectivo –impulsado por una insaciable curiosidad– de un proyecto de investigación permanente e interminable. El segundo es el sujeto particular, finito, contingente, preocupado por su propia salvación personal en el cielo o su felicidad en la tierra.

Blumenberg sostiene que la división entre los dos sujetos se produjo cuando estuvieron dadas dos condiciones previas.

> La primera fue que la preocupación por la salvación dejó en gran medida de estar presente en la esfera sobre la cual el hombre podía disponer, la esfera de su libre decisión y su justo merecido. Esta enajenación de la certeza de salvación del ámbito de la conciencia de sí mismo y la autorrealización fue el producto de una teología que remitió la justificación y la gracia exclusivamente al decreto divino insondable de la elección, que ya no estuvo asociada a las "obras" del hombre.[40]

En otras palabras, hubo una afinidad electiva entre la ética protestante y el espíritu de la ciencia, como así también con el del capitalismo, según lo afirma la famosa argumentación de Max Weber. Irónicamente, la heteronomía en el caso de la sal-

38. Paul de Man, "The resistance to theory", en *The Resistance to Theory*, ob. cit., pág. 11.

39. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, pág. 240.

40. Ibíd., pág. 345.

vación facilitó la autonomía en el caso de la curiosidad intelectual subjetiva de la especie.

La segunda condición previa fue lo que Schiller, en una frase que luego Weber hizo célebre, llamó "el desencanto del mundo". De acuerdo con Blumenberg:

> El mundo entendido como la creación ya no pudo relacionarse con el hombre como la expresión de la providencia divina, y el hombre tampoco pudo considerarlo como la revelación primera y natural. Era herméneuticamente inaccesible, como si hubiese enmudecido. De modo que la actitud de uno en relación con el mundo ya no estuvo preformada por el objeto.[41]

Al perderse la significación del mundo de inspiración divina surgió una nueva autoafirmación colectivamente humana que se tradujo en el abandono de una actitud pasiva, contemplativa y respetuosa de la autoridad del pasado.

Pero, como tuvimos ocasión de señalar antes, esta actitud persistió, al menos en parte, en la constante y obstinada costumbre de las humanidades de legitimar los argumentos mediante la cita de nombres reconocidos, lo cual indica la continuidad de hábitos mentales más heterónomos que completamente autónomos. A pesar del triunfo de la autoafirmación en la modernidad occidental, aún se advierte la inclinación a legitimar las propias afirmaciones mediante las citas. Tomando como guía la argumentación de Blumenberg para comprender las cuestiones en juego, ¿podríamos conjeturar que la persistente preocupación por la salvación y la felicidad personales, o al menos por la adquisición de cierta significación personal, nos impide adoptar sin reservas este punto de vista del sujeto de la especie universal e impersonal, el metasujeto de la teoría? ¿No podría acaso nuestra apertura a las voces y los rostros de los muertos, que tropos tales como la parábasis y la prosopopeya introducen hasta en la prosa aparentemente más impersonal, sugerir una intuición profundamente arraigada de que tal significación sólo puede alcanzarse llegando, de un modo u otro, a una conciliación con

41. Ibíd.

nuestros antepasados culturales? ¿Podría nuestra incapacidad de prescindir por completo de los nombres y de argumentar sólo sobre la asertividad justificada de "nuestras" ideas implicar el sensato reconocimiento de las limitaciones de una autoafirmación sin fundamento y la insuficiencia del característico gesto moderno, cuyo mejor ejemplo es Descartes, de barrer con el pasado y comenzar *ex nihilo*? En otras palabras, ¿podría nuestra embarazosa debilidad por legitimar nuestras ideas reconociendo que proceden de autores anteriores a nosotros, aun cuando proclamemos ásperamente la muerte del autor, expresar la dimensión inevitablemente personal de nuestro interés por la comprensión humanista, que nos impide identificarnos totalmente con el sujeto de la especie propuesto por la teoría? En suma, ¿no es posible que, irónicamente, la principal verdad del psicoanálisis sea su incapacidad de alcanzar la jerarquía científica que tan fervientemente anheló su fundador y que le hubiera permitido no ser el freudismo en el que tan irrevocablemente se convirtió?

Índice analítico

B

C

E

F

G

H

M

N

S

T

U

V

W

Y

Z

E S P A C I O S D E L S A B E R 36



En una época en la que ningún modelo teorético domina nuestro panorama intelectual, la crítica cultural puede parecer ecléctica y poco concluyente. Pero si se tiene la habilidad de situar las teorías en pugna dentro de un campo de fuerzas –entendido como una constelación de impulsos o de elementos que se hallan yuxtapuestos antes que plenamente integrados dentro de una red de relaciones–, pueden surgir destellos de una nueva percepción. La metáfora no sólo describe la manera inquietante en que los ensayos reunidos en este libro se asocian entre sí dentro de un todo heterogéneo, sino que también contribuye a echar luz sobre muchas de las cuestiones sustantivas que se abordan en estos trabajos.

Las tres principales fuerzas que actúan en este campo teorético son la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, el postestructuralismo y las discusiones sobre la visión y los regímenes escópicos que tanto han llegado a generalizarse en los recientes debates en la esfera de las humanidades. Todas estas fuerzas están presentes en diversos grados, a veces ofreciéndose mutuo apoyo y a veces en tensa oposición, en ensayos que tratan una amplia variedad de temas: la teoría ética posmodernista; la estetización de la política; la crítica de la ideología tras el derrumbe del modelo de la falsa conciencia; la imaginación apocalíptica en el pensamiento religioso, científico y posmodernista; el impulso antiformalista en el arte modernista y los debates metodológicos en el campo de las humanidades, entre otros.

Martin Jay es historiador y crítico cultural, internacionalmente reconocido por su obra sobre la historia del marxismo occidental y la migración intelectual alemana hacia los Estados Unidos. Es profesor de Historia en la sede de Berkeley de la Universidad de California. Entre sus libros se cuentan *La imaginación dialéctica* (1973), *Adorno* (1984), *Socialismo fin de-siècle* (1988).

ISBN 950-12-6536-6
